



Bibliotheca Alexandrina



0137295

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالي

تحقيق

سليمان دُنْيَا

دار المعارف بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

إنه ليهمنى - وأنا أقدم الطبعة الثانية لكتاب التهافت - أن أشير فى إيجاز
مسائل الآتية :

- ١ - صلة كتاب التهافت بالفلسفة .
- ٢ - مدى احتياط الغزالي وأمانته فى تصوير الآراء التى يحاول - بكتابه
تهافت - أن يهدمها ، قيل أن يهدمها .
- ٣ - صدق أفكار الغزالي فى فلسفة المحدثين والمعاصرين :
- (أ) موقف ديكارت وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة ،
والغزالي ، من المعرفة .
- (ب) موقف ديكارت والغزالي من الوحي .
- (ج) موقف الغزالي وأرباب الوضعية الحديثة من العلوم التجريبية .

• • •

أما صلة كتاب تهافت الفلاحفة ، بالفلسفة ، فقد يشير إليها وضعه - بجانب
اب الإشارات لابن سينا - ضمن منهاج الفلسفة للدراسات العالية .
فلان هذا يعنى - فى نظر واضعى البرنامج على الأقل - أن التهافت
كالإشارات - كتاب فلسفة . ولكن كتاب التهافت صريح فى أنه - من أوله
آخره - بيان لما تنطوى عليه الفلسفة من خف وهذيان ، وهل يمكن أن
كم الفلسفة على نفسها بأنها خف وهذيان ؟ كذلك يحكم مؤلف كتاب التهافت

ويعصرح في مواضع كثيرة من^(١) كتابه بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها ، وهل يكون فيلسوفاً من يثبت أن الفلسفة عمل فاشل ؟ هذان سؤالان يشترهما اعتبار كتاب « تهافت الفلاسفة » - الذي يحاول هدم الفلسفة - داخلاً ضمن دائرة الفلسفة . والإجابة عليهما بالسلب أو بالإيجاب ، تتطلب قبلاً تحديد معنى الفلسفة في نظر المسلمين ، ففي ضوء هذا التحديد يمكن القول بأن كتاب التهافت داخل ضمن - أو خارج عن - دائرة الفلسفة . فلو اتسع معناها لشمول ما يكون بحثاً فيها وحكماً عليها . ولو بأنها سخف وهذيان ، صح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة ، وإن ضاق معناها عن قبول مثل هذه المحاولة ، لم يصح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة .

فما هي الفلسفة الإسلامية إذن ؟

أهي مجموعة الآراء التي ارتآها الفارابي وابن سينا ومن نحا نحوهما ، في الله والنفس الإنسانية مثلاً ، دون نظر إلى الطريق التي تأدوا منها إلى هذه الأقوال ؟ إن كان ذلك هو ما اصطلاح على تسميته بالفلسفة الإسلامية ، فكتاب التهافت ليس منها ، لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها . إلا أنه - في هذه الحال - لا بد من التساؤل عن مبررات تخصيص ما لابن سينا والفارابي من آراء - دون ما لغيرهما - باسم الفلسفة ؟ فإن قصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار - دون طائفة أخرى - إذا لم يدخل في اعتبار المسمى رعاية طريق خاص لاستمداد الأفكار منه ، يكون تحكماً صرفاً ، وإذا لامبررات هناك تدعو لذلك ، فلا بد من البحث لاسم الفلسفة عن معنى آخر . ولعل هذا المعنى الآخر هو : العمليات الفكرية ، والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب وعندى أن هذا المعنى أليق باسم الفلسفة وأجدر بها ، وفي محيطه يقع العمل

(١) خذ مثلاً قوله : « ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن

مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم »

وقوله : « ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فنصنف

فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا »

الذى قام به الغزالي في كتابه التهاافت ؛ فإنه إذا كان ابن سينا قد عول على العقل واستلهمه ، فكذلك صنع الغزالي . وإذا كان ابن سينا يسلك مسلكاً عقلياً صرفاً يبين به مثلاً " وجوب أن يكون العالم قديماً فيقول :

« وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة ، من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل . . .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن موجودة أصلاً .

فإذا لم يكن شيء معوقاً من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، واكتفه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، فإذا وجدت — كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك — وجب وجود المعلول ؛ وإن لم توجد ، وجب علمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما يلزاهه أبداً ، أو وقتاً ما ، كان ما يلزاهه وقتاً ما . وإذا جاز أن يكون شيء من مشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً . فإذا لم يسم هذا مفعولاً — بسبب أنه لم يتقدمه عدم زمانى — فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى ^(١) »

ويقول :

« إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية ^(٢) »
 « فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود ، هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه ^(٣) »

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، « القسم الثالث — ما بعد الطبيعة » ص ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، دار إحياء الكتب العربية .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٧ .

« وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره ، كما نهت عليه ^(١) »

إذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلي ، غير مبال بما عسى أن يكون هنالك من نصوص دينية ، تفيد بظاهرها ، حدوث العالم ؛ فإن الغزالي يعول أيضاً على العقل وحده في إثبات حدوث العالم فيقول مخاطباً ابن سينا والقاراني :

« هم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يتبدى الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً. فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة . فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟

فإن قيل هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب وسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب موجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأمكانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء متظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه . ضروري ، وتأخره محال . حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب ...

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء — أي شيء كان — تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط — وهو الطريق النظري — فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مغالوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان — على شرط المنطق — يدل على استحالة ذلك ...

فإن قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير

موجب ، ويجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات . ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله . وهو بالنسبة إلينا وإلى علمونا في غاية الإحالة ، ولكن تقاون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل . وهو المعقول ، والكلم واحد .

فلو قال قائل : اتحاد العاقل ، والعقل . والمعقول . معلوم الاستحالة بالضرورة ؛ إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صناعته . محال بالضرورة ، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قواكم ، وعن قول جميع الزائفين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صناعته أثبتة .

بل لا نتجاوز لإلزامات هذه المسألة فنقول : هم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ؛ فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ؛ فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ؛ فإنه يدور في اثني عشرة سنة . ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، كذلك لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة .

فإن قال قائل : هذا مما يعلم استحالاته ضرورة . فبماذا تفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترأ بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية

له واحد ؟ وإن قلّم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير به شفعاً ؛ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر . . . إلخ » هكذا يسرف الغزالي في البحث العقلي حول هذه المسألة إسرافاً ، ويمعن فيه إمعاناً . وعساه لا يبعد عن الحق من يقول : إن منهج الغزالي في بحث هذه المسألة أوضح وأدق من بحث ابن سينا . فهل يوجد — إذن — ما يبرر اعتبار أحد المسلمين فلسفة دين الآخر ؟

نعم إن مسلك الغزالي في كتاب التهافت قائم في معظمه على التشكيك والنقد ، ولكن التشكيك عمل علمي له قيمته ؛ فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى القول بأن : « وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول المشاكل ، بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعة للمشاكل »^(١) .

وأيضاً فإنه لا يصح اعتبار النقد والتشكيك عملاً سلبياً عديم الفائدة ، إنهما — فيما أعتقد — عمل يساعد على بناء وتشديد من نوع آخر . فلأن شخصاً اعتقد أن طريقاً معينة يمكن أن توصل إلى الحق ، فكشف له إنسان عن نقص في هذه الطريق وأظهر له مثالبها وعيوبها ، فإن ذلك الإنسان يكون قد صرف ذلك الشخص عن باطل ، ونبهه إلى ضرورة البحث عن طريق أخرى عساها تكون أوثق وأصلح لتحصيل الغرض المطلوب .

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية ، لم يكن عمله هذا — وهو هدم لشيء يسمى فلسفة — بعيداً من معنى الفلسفة ؛ ثم إن عمله هذا كان خطوة تمهيدية لا بد منها ، للوصول إلى نظريته الجديدة التي ملأ بها فراغ النظرية التي استبعدتها . إذ لو لم ينقد نظرية المثل الأفلاطونية — بل آمن بها — لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها .

وإذا كان النقد داخلياً هكذا ، في نطاق الفلسفة ، فكتاب التهافت — إذن — فلسفة .

نعم إن هدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٦ الطبعة الثانية .

الحقائق الإلهية . ولهذا : يحاول الغزالي فيه أن يترعرع ثقة الناس من العقل كصدر تتعرف منه المسائل الإلهية ، ولكن الغزالي إذ يحاول ، تقيد سلطة العقل ، ويتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . فإن عمله هذا يكون محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده .

فن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت — تلك التي يصورها الغزالي نفسه ، بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة — ورآه ، لهذا ، بعيداً من نطاق الفلسفة ، فهو مضطر إلى اعتبار وسيلته — تلك التي تقوم على استعراض مناهج الفلاسفة وأدلتهم ، واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها ، وضعفها وركنتها — عملاً داخلًا في صميم الفلسفة . إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث في طاقة العقل وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة ؟

ولقد قال أرسطو قديماً :

« إن من ينكر الميتافيزيقا ؛ يتفلسف ميتافيزيقياً »

وقال :

« فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له » .

ولقد قال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة

الوضعيين :

« إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ، إن موقفهم من إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا محالة » .

وعلى هذا القياس يكون الغزالي قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، فالتهافت — إذن — إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الموضوع .

* * *

٢ — أما عن احتياط الغزالي وأمانته في تصوير أفكار خصومه التي يعرضها توطئة للرد عليها ، فأقول بصده : أني ما زلت أذكر حتى الآن سؤالاً تقدم به زميلي

— أيام أن كنا طلاباً إلى أستاذ الفلسفة الذي كان يلرس لنا في ذلكم الوقت نصوصاً من « كتاب التفاهت » يقول فيه : أليس يجوز أن يلدس الغزالي على خصومه ، فيعرض أفكارهم في صورة ركيكة مشوهة ، حتى يتأتى له ردها وإبطالها ؟ ثم كيف يسوغ أن نتق بالغزالي في تصوير آراء الفلاسفة مع أنه على خلاف شديد معهم ؟ لقد ألمني — آنذاك — هذا السؤال ، وأدخل على نفسي شيئاً من الكآبة والحزن ، لم أتيين على وجه التحديد — يومئذ — سببها . وأغلب الظن أن طبعي الشاب البريء — وقتئذ طبعاً — لم تستغ أن يقال عن العلماء — وهمهم الحق والخير والجمال — إنهم يفعلون ما يفعل الأشرار الذين يختصمون على العرض القافي ، فيلفقون الأقوال ويزورون الشهود ، إلى غير ذلك من هذيان يرفع عنه شرف العلم ، ويأباه كمال العلماء . إلا أن ثورتي الداخلية هذه — التي أبقيتها سرّاً بيني وبين نفسي — لم تمنح معالم السؤال من ذاكرتي ، ولم تعف على آثاره ، خاصة وقد أجاب الأستاذ المدروس صاحب السؤال بأن بعض المستشرقين قد أثار نفس المشكلة ، ورمى الغزالي بنفس التهمة . ولقد كان في الإجابة على هذه الصورة ، ما جعل الزميل — صاحب السؤال — يُدِلُّ بسؤاله ويكبر من شأنه ، وجعلني — في الوقت ذاته — أتضائل أمام نفسي وأفهم أن ما أضفيت على الحقيقة من سمو ، وعلى العلماء من كمال ، إنما هو من صنع الخيال ، ليس له من واقع الأمر نصيب . لقد كان لاسم « الاستشراق » ، في النفوس من الإكبار والتقديس ما يجعل من العسير على المرء أن يخالف مستشرقاً في رأى يراه ، أو يراجع فيه ^(١) .

لقد مرت الأيام سراعاً ، ورأيتني باحثاً عن الغزالي وكاتباً عنه ، ثم ناشراً لكتاب التفاهت ومعلقاً عليه ، ثم مبعوثاً بانجلترا ومتعرفاً إلى المستشرقين عن قرب وقارئاً لهم ، ثم مدرساً « كتاب التفاهت » لطلاب نفس المرحلة التي كنت بها يوم أن تقدم الزميل الآنف الذكر بسؤاله ، ومدرساً — في الوقت ذاته — « كتاب الإشارات » لابن سينا في المرحلة التي دونها مباشرة .

(١) ولعل الإجابة على هذه الصورة كانت أنسب بمستوانا الفكري في تلكم المرحلة .

وكأنما أريد بوضع « كتاب الإشارات » في مرحلة دون المرحلة التي يُلخص فيها « كتاب الهافت » إتاحة الفرصة لمعرفة الفكرة الفلسفية - في مصدرها الأصلي - قبل التعرض لرأى الغزالي فيها ، ليتمكن التأكد من أن خصومة الغزالي للفلاسفة حملته - أو لم تحمله - على تشويه أفكارهم . ولتحقيق هذه الغاية كان لا بد لي أن أقرأ من « كتاب الهافت » مع الطلاب ، نفس المسألة أو المسائل التي سبق أن قرأتها معهم في كتاب الإشارات . وفي هذه الحدود الضيقة استطعت أن أثبت أن الغزالي - في سلوكه مع الفلاسفة - لم ينحرف بأرائهم عن وضعها الصحيح . بل إنه - على العكس من هذا - قد أضفى على الآراء الفلسفية إشراقا وصفاء لا يبعدهما المرء - وهو يقرأ هذه الآراء في مصادرها الأولى - عند ابن سينا .

خذ مثلاً دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم . اقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا ، ثم اقرأه كما يعرضه الغزالي ، واحكم - بعد ذلك - أى العرضين أوضح وأنفسر ، وأقوى وأرصن .

اقرأ ابن سينا في الإشارات حيث يقول :

« إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولى له . وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ، وحال بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلاّ لداع ، ولا أن تسنح جزافاً . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك ، بلا تجدد حال . وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد فيتجدد . وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيئاً ، حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد . .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر زال ، مثلاً ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسر ، أو معين ، أو غير ذلك ، مما عد ، أو كقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عاتق ، أو غير ذلك كان قزال .

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجلود ؛ هو

كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعى ضعيف قد انكشف لذوى الإنصاف
ضعفه ، على أنه قائم فى كل حال ، ليس فى حال أولى بإيجاب السبق من حان .
وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود بغيره فليس يناقض
كونه دائماً الوجود بغيره ^(١) .

ثم اقرأ الغزالي ، واعجب كيف ركز دليلهم فى هذه العبارة الوجيزة الجامعة :
« يستحيل صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلاً »
ثم راح يشرحها شروحاً مختلفة يعتبر كل واحد منها كأنه دليل قائم بنفسه ،
فيقول :

أولاً : « إنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فلأنما لم يصدر
لأنه لم يكن للوجود ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً فإذا حدث
بعد ذلك لم يحل :
إما أن يكون قد تجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإذا لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك .
وإن تجدد مرجح ، فن محدث ذلك المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث
من قبل ؟ والسؤال فى حدوث المرجح قائم » .

ويقول :

ثانياً : « وبالجمله فأحوال القديم ، إذا كانت متشابهة فيما أن لا يوجد
عنه شئ قط .

وإما أن يوجد على الدوام .

فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال . »

ويقول :

(١) الاشارات : للقسم الثالث - ما بعد الطبيعة ص ١٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، طبعه عيسى

ثالثاً : «وتحقيقه أن يقال : لم يحدث العلم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على حجبهِ عن الإحداث ، ولا على استحالة الحدث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن يقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن أن يحال على فقد آله ، ثم على وجودها .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة . وحدثه في ذاته محال ؛ لأنه ليس محل الحوادث . وحدثه لا في ذاته لا يجعله مريداً .

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟ وأنه من أين حدث ؟ ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله ؟ أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟

وإن حدث بإحداث الله ، فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ألعلم آله ، أو قلرة ، أو غرض ، أو طبيعة ، فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ؟ عاد الإشكال بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة ، وكنا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فإذن تحقق بالقول المطلق ، أن صدور الحادث من القديم ، من غير تغير أمر من القديم . في قبرة ، أو آله ، أو وقت ، أو غرض ، أو طبع — محال . وتقدير تغير حال محال ؛ لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال . ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قلته بـ محالة .

ذلك هو عرض ابن سينا للدليل قومه ، وهنا هو عرض الغزالي للدليل خصمه ، فأيهما أوضح وأدق ؟ وهل كان الغزالي يستطيع أن يعرض الدليل في صورة أدق

وأوضح من هذا ، لو أنه كان يدين بما يدين به ابن سينا ؟
 وهاك أيضاً مثلاً آخر يتضح منه موقف الغزالي تجاه خصومه . لقد
 وجدت الغزالي - وأنا أقرأ التفات لإعداده للنشر في المرة الأولى - يقرر عنوان
 المسألة العشرين هكذا :

« مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ،
 ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحدور العين ، وسائر ما أُعِد به الناس ؛
 وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب
 روحانيين ، هما أعلا رتبة من الجسمانيين » .

ثم يسوق الدليل التالي على لسان الفلاسفة ، تبريراً لإنكارهم البعث الجسماني
 « وأما تقدير بقاء النفس وردّها إلى ذلك البدن بعينه . فهو - لو تصور -
 لكان معاداً ؛ أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها ؛ لكنه محال ؛ إذ بدن الميت
 يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء ، وبخاراً ، وهواء ،
 ويخرج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه .
 ولكن إن فرض ذلك ، اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو :

إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ،
 ويملأ الأنف والأذن ، وناقص الأعضاء . كما كان ؛ وهذا مستحيل ، لا سيما
 في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة ، فلمعادتهم إلى ما
 كانوا عليه من المزال عند الموت ، في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين :
 أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان - وقد جرت العادة به في بعض
 البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القحط - فيتملح حشرهما جميعاً ؛ لأنه مادة واحدة ،
 كانت بدننا للمأكول ، وصارت بالغذاء بدنناً للمأكول ، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .
 والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً ، وقلباً ، ويداً ، ورجلاً ،

فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض، - فيتعلى الكبد بأجزاء القلب، وكذلك سائر الأعضاء.

نفترض أجزاء معينة قد كانت مادة لحملة من الأعضاء، فإلى أى عضو تعاد ؟ . بل لا يحتاج فى تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناس، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة، علمت بعد طول الزمان، أن ترابها جثث الموتى، قد تربت وزرع فيها وغرس، وصارت حباً وفاكهة، وتناولها النواصب، فصارت لحماً، وتناولها فصارت ألباناً لنا. فما من مادة - يشار إليها إلا وقد كانت بدءاً لأناس كثيرين، فاستحالت وصارت تراباً، ثم نباتاً، ثم لحماً ثم حيواناً. بل يلزم منه محال ثالث، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أحسام متناهية، فلا تبقى المواد - التى كانت مواد الإنسان - بأنفس الناس كلهم، بل تضيق بهم.

فحضرتى ما كنت قرأته قبل ذلك فى كتابي « النجاة » و « الشفاء » لابن سينا بخصوص هذه المسألة، وفيه التصريح بالبعث الجسماني، فذكرت على الفور، موقف الزميل الذى نبه إلى وجوب الخلط من أن يدلّس الغزالي على خصوصه، وهو يروى لم ينقل عنهم، فأثبت - بهامش المسألة العشرين من كتاب التفات التى يصرح الغزالي فيها بأن الفلاسفة أنكروا البعث الجسماني، والتي يروى فيها دليلاً، على لسانهم، يجعل وقوع البعث الجسماني أمراً مستحيلاً - النص الكامل الوارد فى النجاة بخصوص هذه المسألة. وفيه قسم ابن سينا البحث قسمين: تخصص واحداً منهما للحديث عن البعث الجسماني، وقد جاء على اختصاره وقصره، صريحاً واضحاً، دالاً على أن صاحبه يؤمن بالبعث الجسماني إيماناً عميقاً، ويوقن به إيقاناً شديداً.

أما ثانيهما فقد تخصصه لشرح البعث الروحاني وقد جاء مستفيضاً مطولاً، وفيه غموض والتواء، بل فيه عبارات تشير إلى نفي البعث الجسماني.

وهكذا ظهر البحث فى جملة متضارباً^(١)، لكن تضارب ابن سينا وتعارض

(١) انظر فى هامش المسألة العشرين من هذه الطبعة أيضاً، إذ أثرت استيقانه صيانة لعالم الماضي.

موقفه بالنسبة للبعث الجسماني في النص الواحد، لم يصحح عندى - شفيماً للغزالي في أمرين أخذتهما عليه :

أولهما : أنه إذا كان ابن سينا متعارضاً بثبت البعث الجسماني وينفيه ، فمن أين للغزالي القطع بأن ابن سينا ينكر البعث الجسماني ؟ ولماذا يأخذ طرفاً معيّناً من الطرفين اللذين يتردد بينهما ابن سينا ويسجله عليه ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟
وثانيهما : التساؤل عن مصدر الدليل الذي يرويه الغزالي بلسان خصومه على أنه عدتهم ومستلهم في إنكار البعث الجسماني ، إذا لم يرد للدليل الذي حكاه الغزالي في التهافت على لسان الفلاسفة ، تعزيزاً لإنكار البعث الجسماني ، ذكر " لا في " الشفاء " ولا في " النجاة " وهما أوسع وأشهر ما كتب ابن سينا في الفلسفة ولا في - في ذلكم الوقت - لم أجد للغزالي مخرجاً من هذا الذي اعتبرته منه تورطاً وافتياتاً على الحقيقة وعلى خصومه ، فقد أنحيت عليه باللائمة قائلاً : - في التعليق على النص المقتبس من كتاب النجاة -

« هذا هو رأى ابن سينا في البعث ، وهو - كما ترى - شطران :

أحدهما : يرجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وثانيهما : يرجع فيه إلى العقل وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذي لا يستطيع المصنف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني يكاد يودى بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنحها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استنوقت سعادتها واستكملتها . والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألّت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسماني ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء فى الشطر الثانى وإنما ذكر الأول تقيّة؟
 هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ،
 من جرّاء إيمان أصحابها بمصلوتين مختلفين ، واعتقادهم فىهما العصمة والتزاهة عن
 الخطأ ؟

إن كان الأول فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقيّة فى غير هذه المسألة ،
 بما لا يقل خطره فى نظر خصومه عن خطرها ، كالقول بقدم العالم ؟
 وإن كان الثانى ، فكيف غاب عنه هذا التناقض الواضح بين الجانبيين ،
 فإن كلا منهما ينفى ما يشبه الآخر ؟

فى الحق أن موقف ابن سينا فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .
 ولكن هل يحق للناقد المنتصف أن يسجل عليه أحد الجانبيين ويضرب بالآخر
 عرض الحائط ؟ وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبيين
 شاء ؟ ؟

هذا ماقلته - فى الطبعة الأولى - تعليقاً على نص « النجاة » و « الشفاء » المتعارض
 بعضه مع بعض ، وتعليقاً على موقف الغزالى الغامض أيضاً بالنسبة لى فى ذلكم الوقت ،
 وبالرغم من أن هذا هو الذى انتهيت إليه - آنئذ - فقد ظلت غير مرتاح ،
 لا إلى موقف ابن سينا فى تردده واضطرابه ، ولا إلى موقف الغزالى فى افتياته
 وتبهمه . هكنا صورت الرجلين فى ذلكم الوقت :

أحدهما مضطرب متردد .

والآخر مفتات متبهم .

ثم لبثت غير مطمئن إلى هذا التصوير ، إلى أن ساقى لى الصدفة مخطوطاً
 صغيراً لابن سينا ، عنوانه :

« رسالة أضحوية فى أمر المعاد »

فلما قرأته وجدته صريحاً فى إنكار البعث الجسمانى ، ورجدته يشتمل على
 نفس الدليل الذى حكاه الغزالى فى التهاوت على لسان الفلاسفة ، فيقول ابن سينا
 فى هذا المخطوط :

• إنه لا يخلو :

إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التي فارقها

أو إلى مادة أخرى .

وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : أنهم يرون عودها إلى تلك

المادة بعينها ، فحيث لا يخلو :

إما أن تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر .

فعلى الأول . أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن

يبحث المجدوع ، والمقطوع يده في سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم .

وإن بحث جميع أجزائه ، التي كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبحث يداً ، ورأساً ، وكبداً ، وقلباً . وذلك لا يصح ؛ لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض في الأغذية ، ويقتل بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المقتنى من الإنسان — في البلاد التي يحكى أن غذاء الناس فيها الناس — إذا نشأ من الغذاء الأنساني ، أن لا يبحث ؛ لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبحث في غيره ، أو يبحث هو ويضيق أجزاء غيره ، فلا

يبحث ؟

فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره ، لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة في الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فواضل المكلف ، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكل أعيد فيه وإلا فلا .

وإن قالوا: أن المبعوث من أجزائه أجزاؤه التي تصلح بها حياته ، فلا خلاص

نيه ؛ لأنها قد تربت ، وتساوت في أن يكون بعضها مقوماً للحياة ، وبعضها نافعاً غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ؛ فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معني زائد عليها ، وهو أنها في حال الحياة الأولى كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم ، لا فائدة فيه ولا جلوى ، بوجه من الوجوه : أعني تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة ، بالبعث ، دون بعض ، هو القول بتصيير علم معنى كان سبباً في استحقاق شيء لمعنى دون غيره ، وحال العلم الكائن ، والممكن الكون ، الغير الكائن في المادة القابلة لها ، واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المترية ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتقضى بالأغذية جثث أخرى ، فأتى يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور في إنسانين في وقتين ، لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة (١٩١) »

فأدركت أهمية كتاب «رسالة أضحوية في أمر المعاد» بالنسبة لموقف ابن سينا والغزالي معاً .

أما بالنسبة للغزالي ففيه تصحيح لموقفه ، وبيان أنه — في هذه المسألة على الأقل — أمين في حكاية آراء خصومه .

وأما بالنسبة لابن سينا ففيها إخراج لموقفه عن نطاق التردد والتعارض إلى نطاق آخر أوضحته في مقلمتي لهذه الرسالة التي رأيت ضرورة نشرها .

هكذا في هاتين المسألتين :

(أ) مسألة استحالة حدوث العالم .

(ب) مسألة استحالة البعث الجسماني .

يظهر الغزالي أميناً في خصومته ، دقيقاً في روايته .

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ص ٥٥ ، ٦٠ ، ٧٠ ، طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ .

أما الحكم عليه بالنسبة لباقي مسائل الكتاب، فيحتاج إطلاعاً أوسع، وبحسبنا أشمل. وقد يتراض هذا الطريق صعوبات، أهمها أن لخصوم الغزالي من الفلاسفة - الذين يصور الغزالي آراءهم في كتابه التهافت، للرد عليها - مناهج في التأليف معقدة، وطرائق ملتوية.

خذ مثلاً موقف ابن سينا من مسألة البعث الجسماني في الشفاء أوسع كتبه شهرة، وأبعدها صيتاً! تجده يصرح فيه بالبعث الجسماني! فاو قنع المرء بما جاء فيه بخصوص هذه المسألة، وراح يقرنه، بما يحكيه الغزالي عنه، لخرج بالنتيجة الحائرة القلقة التي خرجت أنا بها قبل عثوري على المخطوط الصغير، الذي كان متروكاً في ركن ضيق مظلم من أركان دار الكتب المصرية، وقبل العثور على هذا المخطوط كان لا بد للغزالي أن يُعرِّض للغمز واللمز، بل انه لم يزل - حتى بعد ظهور هذا المخطوط - معرضاً لذلك! إذ لم يتح لجمهرة الباحثين قراءته.

ثم ما هي الوسيلة لقراءة كتب ابن سينا جميعها، وهي كثيرة كثرة مفرطة، ثم - فضلاً عن كثرتها - هي مبعثرة في الأقطار والقارات؟ وليت الأمر واقف عند ابن سينا وحده، فإن الغزالي يصرح بأنه يرد على ابن سينا والفارابي أيضاً، فن أين لنا الظفر بمجموع كتب الرجلين، ودون الوقوف على جميع كتبهما لا يصح لنا القطع بأن الغزالي مدلس! إذ قد يكون ما ينقله موجوداً فيما لم تصل إليه أيدينا من كتب.

ولقد بدا لي أن أنشر كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، نشرأ علمياً دقيقاً، فإن ذلك طريق يبدو أقصر من طريق الاحاطة بجميع كتب الفارابي وابن سينا، فإنه إن مر ابن رشد بالمسألة ولم يتهم الغزالي فيها بتحريف أو تغيير، أمكن لنا أن نطمئن إلى أمانة الغزالي ودقته في روايته، إذ أن ابن رشد أعرف بزملائه الفلاسفة منابهم؛ فإن أشار إلى تحريف أو تبديل، تعقبناه لنعرف منشأه وسببه. على أن في نشر كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد - نشرأ علمياً مصححاً - إلى جانب كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، فائدة عظيمة أخرى، تلك أنه يساعد على إسحاق الحق في هذه المسائل التي كانت وما تزال مثار حرب جدلية

عنيفة ، بين شيعة ابن سينا ، وشيعة الغزالي ، لهذا فسأخذ نفسي بنشره بعد الفراغ من كتاب الغزالي إن شاء الله .

• • •

٣ - صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين .

(١) شك ديكارت وشك الغزالي .

لقد سجل الغزالي بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه وأكبره من أجلها رجال الفلسفة . لقد حاول الغزالي بهذه الظاهرة أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً .

كلنا يعرف أن المرء حينما يحاول أن يكتسب معرفة جديدة ، فلأنما يستعين على ذلك بمعلوماته القديمة التي يؤمن بها ويرضى عنها ؛ فإذا كانت هذه المعلومات القديمة - التي هي عدته ووسيلته في كسب المعلومات الجديدة ، والتي هي في الوقت ذاته ، معيار القبول والرفض عنده - خاطئة أو قلقة مشوشة ، كان البناء عليها بناء على أساس غير سليم ، فيجئ إما فاسداً ، وإما واهياً متداعياً ، لهذا كان الاحتياط في إقامة الأسس أمراً على جانب عظيم من الأهمية ، بل على أعظم جانب من الأهمية . وقد أخذ الغزالي نفسه بالاحتياط اللازم ، فقد حاول - أولاً - أن يحدد العلم لقيس في ضوء تحديده معارفه ؛ فإن كانت علماً بمعناه الصحيح استبقاها ، وإلا تخلى عنها وبحث عن سواها .

وفي أثناء التعرف على حد العلم وجد أن قيمة الفكرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأداة التي عن طريقها تكتسب ، وأن الوثوق بها لا يتم إلا بعد الوثوق بالأداة نفسها ، فتأدى به الأمر إلى إخضاع العقل والحواس للاختبار وقد أوغل الغزالي في بحث صلاحية العقل والحواس لكسب العلوم ، إيفالاً انتهى به إلى عدم الثقة فيهما ، وهنا ارتطم الغزالي بشك لم يكن إلى التخلص منه سبيل ، لولا رحمة من الله تداركه فأعادت إليه الوثوق بالعقل ، فراح يؤسس معارفه في ضوءه وعلى هده ، مترسماً خطى التحديد الدقيق الذي وضعه للعلم .

وبهذا يكون الغزالي :

- ١ - قد وضع للمعرفة منهجاً قوياً .
 - ٢ - قد وضع للعلم حداً دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس .
 - ٣ - قد أظهر استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه .
 - ٤ - قد ضرب أمثلة جديدة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه ، وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس .
 - ٥ - قد رد أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل ؛ إذ لولا الثقة في أن الله لا يمتحننا طبيعة مزيفة ، لما أمكننا التعويل على العقل في اكتساب المعرفة .
- وأدع الغزالي بشرح - بأسلوبه الواضح الآخاذ - قصته بقوله :
- « فقلت في نفسي إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ »

فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أتى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبي ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني .

ثم فتشت عن علوي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيات والضروريات فقلت ، الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اكتساب المشكلات إلا من الحليات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن تقني بالمحسوسات ، وأمان من الغلط في الضروريات ، من

جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليليات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غر فيه ولا غائلة له ؟ .

فأقبلت يجد بليغ ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ، فأنهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بنى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بفتة ، بل على التلويح ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

هنا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيه حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويغونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مداخلته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والننى والأنبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

فقلت المحسوسات : بم تأمن ^(١) أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة . فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت أشكالها بالنامن وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أمورياً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم

(١) فى الأصل الذى نقلت عنه « تأمل » .

يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يظنك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يظنك كنسبة يظنك إلى منامك ، وتكون يظنك نوعاً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم . إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم — إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم — أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فعمل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقلحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قلعه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله — تعالى — الواسعة ^(١) .

فإذا رحنا بعد هذا إلى ديكرات ، وجلدنا المؤرخين يحدثننا أنه يقول : « إن تجارب كثيرة قد قوضت — شيئاً فشيئاً — كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ؛ إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبلى للرأى مستديرة عن بعد ، تلوح في نظره مربعة متى كان قريباً منها ، وأن التماثيل

(١) المنقذ من الضلال لفنزال الطبعة الثالثة لسنة ١٩٣٩ ، بتحقيق جميل صليبا وكامل عياد .

الضخمة التي تعلو قممها ، تلبو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل .
 بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيمها على حواسه
 الداخلية كثيراً ما تخطئ . وقد عرف من أشخاص بترت سيقانهم أو أذرعهم
 أنه كان يلوح لم أحياناً أنهم يحسون ألماً في العضو المبتور منهم ، فدعاه هذا إلى
 الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً في
 جسمه حتى ولو أحس هذا الألم .

هذا إلى سببين آخرين يروان الشك في المعرفة الحسية !
 أولهما : أنه ما أحس شيئاً في يقظته إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه ،
 وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد
 مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه .
 وثاني السببين ! أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه — وهو ضامن
 الصدق في تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة ، والظن بأنها
 هيأته أو خلقتها بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصبح الأشياء وأصلدها (١) .
 فإذا فشتنا في هذا النص أمكننا أن نستبطن منه جميع العناصر التي
 استخلصناها من عبارة الغزالي .

وبهذا يكون الغزالي قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة في رسم طريق قويم
 للمعرفة ، وفي تحديد مكانة العقل ، والكشف عن جوانب القصور فيه .

ولقد كان رسل « B. Russell » واضحاً في مشابهة الغزالي في تجويز
 أن يكون وجود العالم مثل وجود الأشياء التي تظهر في رؤيا الحالم ، لا وجود لها في
 عالم الواقع ، وذلك حيث يقول :

« أنه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلماً
 طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدع الحقائق التي تلوح لنا » (٢) .

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل . ص ٢٤٥ ، ٦ ، الطبعة الثانية .
 وفي نص قرأته عن هذا الموضوع في الإنجليزية ، وجدت أن ديكارت عاد قائم بكفاية
 الطبيعة البشرية لأدرك الحق ، ضرورة أنها من الله الذى لا يمكن أن يخدع خلقه .

Problems of philosophy. p. ٢٢

(٢)

The Home University Library of modern Philosophy. p. 40. Published in 1950.

أما «السير وليام هاملتون» فقد كان واضحاً جد الوضوح في أنه أوقف العقل نفس الموقف الحرج الذى أوقفه إياه الغزالي ، وأنه أذهب عنه الحرج بنفس الوسيلة التى لاحت للغزالي ، يقول :

«الصدق الحقيقى هو مطابقة أفكارنا للوجودات التى تكون موضوعاتها . لكن هنا صعوبة تنشأ . كيف نعرف أنه يوجد — أنه يمكن أن يكون — مثل هذا الانطباق ؟ أن كل ما نستطيع أن نعرفه عن الموضوعات ، يأتيها عن طريق قوانا ومداركنا ، لكننا لا نستطيع أن نتأكد من أن قوانا ومداركنا يمكنها أن تتصور هذه الموضوعات كما هى فى نفسها ؛ لأن تأكلنا من كفاية قوانا ومداركنا لتصور الموضوعات ، يتطلب أن نتخلى عن كياننا — أن نتخلى عن قوانا ومداركنا — وأن نحصل على معرفة بهذه الموضوعات عن صديق قوى ومدارك أخرى ، وأن نقارن المعرفة القديمة التى حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الأولى ، بالمعرفة الجديدة التى حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الثانية ، لكن — حتى لو صح أن ذلك الفرض ممكن — فإنه سيكون عاجزاً عن أن يقدم لنا اليقين المطلوب . إذ على فرض أنه من الممكن أن نخلع قوانا ومداركنا القديمة ، وأن نحصل على أخرى جديدة، نختبر بها القديمة ، فإن صديق القوى والمدارك الجديدة ، لا يزال عرضة لنفس الشك الذى تعرضت له القوى والمدارك القديمة ؟ إذ ما هو الضمان الذى يجعل الحالة الجديدة أوثق من الحال القديمة ؟ إن القوى والمدارك الجديدة يمكن أن تؤكد صديق نفسها فقط ، لكن القوى والمدارك القديمة قد أكدت أيضاً صديق نفسها .

ومن المستحيل أن نتخيل إدراكاً من الإدراكات التى تحدث لكائن من الكائنات ذات الذكاء المحدود ، يسموعن أن يُشك في أنه ذاتى — غير موضوعى — ابتدعه الكائن المدرك نفسه .

كل ما يمكن — إذن — أن يقال فى الرد على مثل هذا الشك ، هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة ، وهو أمر لا ينبغي

اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة» (١)

• • •

(ب) وكما تشابه الغزالي وديكارت في أمر المعرفة ، فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو موقف العقل من الوحي .
أما ديكارت فقد رُوي عنه أنه :

« نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها — في رأيه — لا تترك إلا بمدد من السماء محارِق للعادة ! فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين (٢) » .
وأما الغزالي فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهاافت ، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها ، ودعا — فيما يتصل بهذه الأمور — إلى مصدر آخر ، هو خبر النبي المعصوم .

ومن أمثلة ذلك تعجيزه الفلاسفة عن إخضاع الأمور الإلهية لمعايير المنطق في قوله :

« ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم — أعني بعباراتهم في المنطق — ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » — التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته — لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية » .

وفي قوله :

« فهنا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ؛ وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة . »
ثم في قوله :

(١) Lectures on metaphysics and Logic, Vol. IV, P. 67-80 Published in 186.

(٢) أسس الفلسفة — الدكتور توفيق الطويل — ص ٢٣٥ الطبعة الثانية .

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين المنهنيات ؟ »

• • •

(ج) كذلك تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في جانبين من جوانبهم وإن يكن خالفهم في الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية ، واعتبارها يقينية .

والجانب الثاني من جوانب التشابه هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين .

فقد سبق الغزالي التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى يقين ، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ، واستطاع لأول مرة في التاريخ — فيها يبذل — أن يعلل دعواه تعليلاً مقبولاً ، حيث قال :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ! بل كل شئ بين هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ! مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقية ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات المقرّنة في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للقوت ، بل في المقتور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقية ، وأدامة الحياة مع جز الرقية ، وهلم جرا ، إلى جميع المقرّرات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه وأدعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقة النار ، فلإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما

دون الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رماً عتقاً دون ملاقة النار ،
وهم ينكرون جوازه .

وللكلام فى هذه المسألة ثلاث مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الحصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو
فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته
لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق — بخلق السواد فى القطن
والضرق فى أجزائه ، وجعله حرقاً أو رماً — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ،
أو بغير واسطة ، فأما النار — وهى جماد — فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لم دلائل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق
عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول
بها ، وأنه لا علة له سواها . . . الخ .

إن إنكار الغزالي فاعلية النار للأحراق بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند
ملاقة النار ، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها ، موقف
يعسر زحجة الغزالي عنه .

ومهما يكن من أمره ، فهو موقف سبق به الغزالي أرب الوضعية الحديثة .
نعم أنه خالفهم فى إنكارهم الميتافيزيكا ، وإن كان قد ردها إلى خبر النبي
المعصوم ، فعنه — فى نظر الغزالي — يمكن تلقى المعرفة بالمغيبات .

• • •

وما سبق يمكن تقسيم منهج الغزالي فى المعرفة إلى ثلاث شعب :

١ — المعرفة الغيبية — الميتافيزيكا — ومعرفتها بطريق التفصيل لا تتم إلا عن
طريق الوحي .

٢ - المعرفة المنطقية والرياضية ، وطريقها العقل .

٣ - المعرفة التجريبية ، وطريقها الحواس ، وغايتها الظن ، لا اليقين .

* * *

وليس يهمنى هنا أن أدعى أن ديكارت ، وهاملتون ، وورسل ، وأرباب
الوضعية الحديثة - وكلهم متأخرون في الزمن عن الغزالي - قد قرؤا له في لغته ،
أو قرؤا عنه مترجماً إلى لغاتهم . وإن كان ذلك أمراً جد خطير في نفسه ، يهم
له تاريخ الفلسفة الذى يساير الأفكار منذ نشأتها ، ويتابعها في مراحل تطورها ،
ويتبين مدى تأثيرها وتأثرها ! إذ يستوى لدى أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا
خطئ الغزالي ، وقلدوه في أفكاره ، واتسموا به في آرائه ، وأن يكون التشابه بينهم
وبينه من باب المصادفة المحضة وتوافق الخواطر ؛ فإنه إذا كانت الحالة الأولى
يهم لها المتعصبون للشرق ورجالها ، ويروونه فخراً كبيراً أن يتلمذ الغرب الحديث
للشرق القديم ؛ فإن الحالة الثانية عندى أعظم شأناً وأجل خطراً ! إذ أن فيها برهاناً
على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف ، انتهى
به المطاف عند تلكم الأفكار التى فرغ الشرق منها منذ بعيد ، وعلى أن الفكر في
مراحله الأخيرة ، عاد فأخذ نفس الصورة التى كانت له في مراحله الأولى .

ومهما يكن من شيء فلست أحب أن تفوتنى هنا الإشارة إلى أن ما قرأته
- في المصادر الأجنبية - عما يسمى فلسفة حديثة ، ليس كله جديداً كل
الجدد ، بل يداخله كثير من العناصر القديمة .

لقد قرأت في الإنجليزية مثلاً عن « IDEALISM - نظرية المعنى » (١) -
وقرأت أن مؤسسها هو باركلي Berkeley الفيلسوف الإنجليزى النافع الصيت
وخلاصة رأيه في هذه النظرية أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونه في علم الله ،
فالأشياء ليست إلا أفكاراً في علم الله . ولقد حضرني عند قراءة هذه النظرية
تعريف الأقدمين للصدق بأنه مطابقة الخبر للواقع ، وتفسيرهم الواقع بأنه علم الله

(١) هكذا أحب أن أسميها ، ويسمى آخرون النظرية المثالية ، أو النظرية للصورية .

وهذا يعنى أن أصحاب هذا التعريف — وهو تعريف مشهور يذكره علماء كلام فى كتبهم ، ويذكره علماء البلاغة فى بحوثهم — يرون أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها فى علم الله ، كما يرى ذلك باركلى . وربما عدت هذه المسألة وأشاهها فما بعد إن شاء الله . (٢)

سلطان دنيا

التأخر فى } ٢٦ من جمادى الأولى سنة ١٢٧٤
٢٠ من يناير سنة ١٩٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

« وبعد » فقد قرأت للغزالي كثيراً ، فظهر لي من شأنه بعامة ومن شأن كتاب « التهاافت » بخاصة ، ما أعتقد أن معرفته ضرورية لمن يريد أن يتناول هذا الكتاب بالدرس والتحصيل .

ولما شاء الإله لكتاب « التهاافت » أن يجدد طبعه ، رأيت الواجب العلمى يقتضى أن أقدم له بهذه المعارف ، مراعيًا في بسطها ظروف الطبع في الوقت الحاضر .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الصورة التي سيظهر فيها « الغزالي » هو وكتابه « التهاافت » في هذه البحوث ، جديدة لم يعرفا بها من قبل ؛ وربما دهش لها فريق من الناس . ولكن الباحث الذي يهدف إلى الحق لا يصدف عن الرأى يعتصم بالحجة ويؤيده الدليل ، لمجرد دهش الناس واستغرابهم ، وحسنى أن أشهد الله أنى ما حملت على الغزالي - إن كنت قد حملت عليه - تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه

— إن عشتُ قد دافعت — تعصباً وجباً ، ولكن الحق أردت والصواب توخيت .
 وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .
 وفي هذه الخطة سر ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم
 النصير .

سليمان دنيا

القاهرة في { ١٧ صفر سنة ١٣٦٦
 ٩ يناير سنة ١٩٤٧

إجمال عن حياة الغزالي الفكرية

ولد « أبو حامد الغزالي » منتصف القرن الخامس الهجري أعنى سنة ٤٥٠ هـ في « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد عاجلت المنية أباه ، فتركه فقيراً صغيراً في رعاية أحد الصوفية ، فدفع به هذا الصوفي بدوره إلى مدرسة من المدارس التي كانت تمتد الواغدين عليها بما يلزمهم من التنقية .

قرأ الغزالي طرقات العلم ببلده « طوس » ثم ارتحل إلى « جرجان » ثم إلى « نيسابور » حيث أمام الحرمين « ضياء الدين الجويني » رئيس المدرسة النظامية إذ ذاك . ظل الغزالي في رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والكلام حتى كان الموت هو المفرق بينهما ، فخرج من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى « المعسكر » وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ ، وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة ، حتى كان يحضر درسه ثلثائة عمامة من أكابر العلماء . ولأمر ما خرج منها وهام على وجهه في الصحارى والقفار نحو تسع سنين ، عرج خلالها على « الشام » ، والحجاز ، ومصر ، ثم عاد إلى « نيسابور » ومنها إلى « طوس » حيث فاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ .

وكأنى به يقول وهو يتخلص من هذا العالم القاني ما قاله « فرنسيس بيكون » الفيلسوف الإنجليزي المتوفى سنة ١٦٢٦ م : « إننى أضع روحى بين يدى الله وليدفن جسدى فى طى الخفاء ، أما اسمى فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم » .

نشأ الغزالي والعالم الإسلامي يمجع بمختلف الآراء وشقي التزعزعات ، وكل فريق يزعم أنه الناجي ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً — لأنها متقابلة متباينة ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « ستفرق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » — وإذا كان الغزالي حريصاً على مستقبله في العالم الآخر جد الحرص ، يخشى سوء العاقبة وشر المنقلب ، فإذا هو فاعل ؟ !

لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق — دون بحث — مجازفة وتقليد ، والحزم يقتضي البحث والتفتيش ، واستعمال النقد الجليد الجريء ؛ إذ الأمر إما سعادة الأبد أو شقاء الأبد . وهنا ما صنع الغزالي ، قال :

« إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب ، بحر عميق ، غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . . .

ولم أزل في عفوان شباني — منذ راهقت البلوغ — أقترح لحة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الحسور لا خوض الجبان الخنور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحم كل ورطة ، وأتخلص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل ، ومتسن ومتبدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى حرك حقائق الأمور دأبي وديني ، من أول أمري ورويعان عمري ، عزيزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختياري وجبلي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا (١) » .

(١) المنقذ من الضلال — إخراج جميل صليبا ، وكامل عياد — الطبعة الثالثة ص ٦٦ ،

لا ريب أن ترك التقليد جانباً ، وإطراح سلطة العقائد الموروثة ، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته ، شك أو بواحد شك .

والشك - ككل الأمور النفسية - لا يظهر فجأة ، وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً ، حتى يضايق النفس ويخفقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة ، يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يجنى بعض هذه الأسباب ويدق حتى لا تقع عليه أعين الباحثين .

لذلك يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه . ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي ، فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبا » يذهبان إلى رأى ، والأستاذ « ديور » يذهب إلى آخر ، والدكتور « زويمر » يذهب إلى ثالث ، والأستاذ « ماكولونالد » يذهب إلى رابع ، وكلهم - فيما أرى - أخطأهم التوفيق ^(١) .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين :

(أ) دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذى يعترى كثيراً من الباحثين .

(ب) ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من النوع الذى يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيُصور بأن الغزالي رأى أمامه فرقاً متعددة ، وآراء متباينة متباينة ، فراح أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعاً ، فألقى سلطة الآراء الموروثة ، وأطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق . فشكه فى هذه المرحلة يتشخص - إن صح هذا التعبير - فى « أى هذه الفرق على حق ؟ » راح الغزالي يفتش عن طلبته هذه ، مستعيناً بالعقل ، وبالحواس ، وبظواهر

(١) وقد أبنت ذلك بإيضاح فى كتاب « الحقيقة فى نظر الغزالي » .

الكتاب والسته، وبما عسى يكون هنالك من فنون الأدلة الأخرى التي كانت معروفة لذلك العهد، فأحس تضارب هذه الأدلة، كما حدث هو عن نفسه في كتابه «جواهر القرآن»^(١) فقال حاكياً عن قوم «وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا» ثم قال حاكياً عن نفسه «ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعرضنا في أذيال هذه الضلالات ملة»، وطبيعي أن تتضارب هذه الأدلة، لأن درجتها من القوة والضعف، والحق والباطل، ليست واحدة.

كان لا بد للغزالي أن يولي وجهه شطر هذه الأدلة ليفحصها أولاً، ثم يفحص بها ثانياً. وقد فحص هذه الأدلة في ضوء العلم اليقيني الذي ينشده والذي: «ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحلى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبيها، وشاهدت ذلك، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني».

إذا كان هذا هو العلم الحق في نظر الغزالي فالميزان الحق هو الذي يوصل إليه، وظاهر أنه ما دام يتشدد في مطلوبه هذا التشدد، ويطلب نمطاً عالياً من الوثاقة والقوة، فلا بد أن يستقي العقل والحواس فقط وي طرح ما عداهما، إذ أن ما عداهما لا يمكن أن يحقق للغزالي ما يطلبه؛ وهذا هو الذي كان منه،

بيد أن الغزالي لم يطمئن إلى العقل والحواس دون أن يجري عليهما امتحاناً دقيقاً، ليتبين هل في مكتنهما أن يحققا له اليقين الذي يبتغيه؟ فأخذ يشكك نفسه فيهما قال: «فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان

في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل قفاره واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنبي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بقتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب قفاره صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذب حاكم العقل ويخونه تكديباً لا سبيل إلى مدافعته .

بطلت ثقة الغزالي بالحواس فلم يبق له إلا العقل ، ولا بد له من اختباره أيضاً « قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون تقتك بالعقليات كقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلمل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتمد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتمد في يقظتك بحس أو عقل بالإضافة^(١) إلى حالتك التي أنت فيها ؟ . لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها ؛ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم . . .

ولعل تلك الحالة هي الموت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . . .

فلما خطرت لي هذه الحواطر ، وانقلحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً

فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . وهذه هي أزمة الشك العنيفة التي تصور الدور الثاني ؛ وفيها كان الغزالي لا يؤمن بشيء أصلاً ، فلم يصح لديه دليل ولا مدلول ، لكن رحمة الله أسرعت به فانتشلت من هذه الوعدة السحيقة ، ولكن على أطوار ، مكنت له من الدليل أولاً ، ثم في ضوئه هدته إلى الفرقة المحقة ثانياً ، قال :

« وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال — أي بعد مرض الشهرين — ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن وبقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام ، بل بنور قلغه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة . »

شد الغزالي يديه جميعاً على العقل فرحاً به مسروراً ، أما ما عداه فلم يأبه له ، وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية — كما يسميها هو — ما دامت موثقاً بها هنا الوثوق اتام فلنأمنها يمكن أن نتخذ وسيلة إلى العلم اليقيني الذي يبتغيه ، وبهذا يكون الغزالي قد خرج من الشك الذي كان دائراً حول موازين الحقيقة ، فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً ، أما الشك في الفرق ، لمعرفة أيها على حق فلم يخرج منه بعد ، وسيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، قال :

« ولا شغاني الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي — يعني للحن — في أربع فرق :

- ١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .
- ٢ — الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المصوم .
- ٣ — الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
- ٤ — الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة .

ثم نبي ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالي — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة ؛ من الشكوك التي تثار حولها ، والطعون التي توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام في إنسان نشأ خالياً عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته ، وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعنين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم ، وهي مقدمات واهية ضعيفة قال : « وكان أكثر خوضهم — يعني علماء الكلام — في استخراج مناقضات الخوصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم » .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل ، حتى تكون في درجة العلم الرياضي ، دقة ووضوحاً ، وشتان بين المقصدين . لهذا يقول الغزالي مشيراً إلى علم الكلام : « وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . . . »

فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصوله لطائفة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات ، والقصد الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء يتفجع به مريض ويستضر به آخر .

وواضح من هنا أن الغزالي ألف في علم الكلام ، مع اعترافه بأنه غير واف بمقصوده ، وأن ما يحتويه ليس فيه غذاء عقله ، وطلبة نفسه .

وهنا يجدر بي أن أرحبها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء في العصور الخوالي ، فلا يليق بهم أن يسندوا الرأي إلى

الشخص مجرد أنه ذكره في كتابه ، بل ينبغي لهم أن يعرفوا أولاً الظروف التي أحاطت بالمؤلف ، حين ألف الكتاب الذي هم بصدد التأريخ له منه ، هل ألفه لنفسه ، أو لغيره ، وتحت تأثير أى عامل من العوامل أَلَفَهُ ؟

• • •

وَكَلَّى الغزالي وجهه شطر الفلاسفة ، ليجرى عليهم امتحانه هنا ! والفلاسفة هم أولئك القوم الذين يلجأون إلى العقل في مسالكهم العلمية ، تناول الغزالي بحورهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة ، علّه يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها ، فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً « لقد رد رسطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهي ؛ ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية ، ليُعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمنهجهم عندهم ، وأنهم يحكون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين » . وسرعان ما أدرك الغزالي أن مزاوله العقل لهذه المهمة إقحام له فيما لا طاقة له به ، وأن أسلوب العقل في تفهم الأمور لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية (١) قال : « ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صوريته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في أيساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية » .

لذلك خرج الغزالي بهذه النتيجة « أين من يدعى أن براهين الإلهيات — يعنى عند الفلاسفة — قاطعة كبراهين الهندسيات » .

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنهى في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الغزالي فلا بد له من أن ينقض بده منها .

(١) ولا يلزم من هذا أن ينقض الغزالي يده من العقل ، فقله يسلمه إلى وسيلة تكون هي التي توصله إلى الحقيقة ، كما حصل له مع منهج المنصوفة .

وقد ألّف الغزالي في تقديم وتنفيذ آرائهم . وأغلب الظن أن كتاب «التهافت» ألف في هذه الفترة .

* * *

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية وهم يقولون : إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه . وإلى هذا الحكم انتهى الغزالي عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن في هذه النقطة متفقون . عماذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذي يتلقى عن الله . أحبب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه . ولكن أين ذلك الإمام ، فتنس عنه الغزالي طويلاً فلم يجدده ، وتبين أنهم فيه مخدوعون ، وأن هذا الإمام شخص خرافي لا حقيقة له في الأعيان ، فعاد أدراجه وكرر راجعاً ، بعد ما ألف كتباً ضمنهم أوجعهم فيها نقداً وتنقيداً كما يقول هو .

* * *

بقيت رابعة الفِرَق ، بقي المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعاينة ، والاتصال بعالم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ، أجابوه بأنها علم وعمل . مضى الغزالي يستوضحهم ويطبق على نفسه حتى أدت به الحال إلى أن «ترك هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنقيص ، والأمن المسلّم الصافي عن منازعة الخصوم» وخرج هائماً على وجهه إلى الصحارى والقفار ، ذاهباً مرة إلى الشام ، وأخرى إلى الحجاز ، وثالثة إلى مصر . كل ذلك فراراً بنفسه من الناس ، وجرياً وراء الخلوة ، تطبيقاً لما أشار به عليه الصوفية ، الذين يرون أن أساس طريقهم «قطع علاقتي القلب عن الدنيا ، بالحناني عن دار الغرور ، والإثابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلاقتي ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعلمه» .

ومن تمام طريقهم أيضاً «أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر ، من العبادة

على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع المم ، مقبلاً يذكر على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول : الله ، مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنسحب إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه ، إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على التزوم والالتزام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك ، إلا في الاستئذان لدفع الوسواس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . . . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى . . .

فهذا منهج الصوفية ؛ وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط .

وليضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصي ، وصقل بالطاعات ، أشرق صفحته ، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذنا من قوله تعالى « وآتيناه من لدننا علماً » وفسروا الرزق في قوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » بالعلم من غير تعلم .

طبّق الغزالي هذا المنهج على نفسه حتى طهرت وصقل قلبه ، كما يحدثنا هو « وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . والتأثر الذي أذكره ليشتنع به ، أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أركى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجلوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . . . وأنهم في يقظهم يشاهدون الملائكة وأرواح

الأنبياء ، ويسمون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد ، إلى أن يقول :
« وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر »

• • •

إذن عرف الغزالي ما كانت تنوق إليه نفسه من المعارف ، وأدركها إدراكاً
يأمن معه الخطأ .

وبذلك يكون الغزالي قد تخلص من الشك الذى يدور حول معرفة الفرقة
الناجية بعد أن تخلص من الشك الذى يدور حول موازين الحقيقة . ومنذ هذا
الوقت فقط يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدراً يصور لنا آراءه وأفكاره ونظرياته .
أما ما قبل ذلك التاريخ فلا .

على أنه لا ينبغي الوثوق بكل مؤلفاته في هذه الفترة لتكون مستمداً لأفكاره ،
لأن للغزالي بصدد تصوير الحقيقة وإعلانها رأياً جديراً بالاعتبار ، ذلك أنه يرى
أن الناس متفاوتون في الاستعدادات والمبادئ . والدين في نظر الغزالي سمح سهل ،
لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ،
نظرة واحدة ، فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر
على الطلبة المتوثب ، إشباع رغباته ، بالبحث والنظر ولذلك يقول (١) :

« الناس ثلاثة أصناف :

١ — عوام ، وهم أهل السلامة البله .

٢ — خواص ، وهم أهل الذكاء والبصيرة .

٣ — ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص فإنهم أعاجلهم بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها ،
فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها — القرينة النافذة ، والفتنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة
جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية — خلو باطنهم من تقليد وتعصب للذهب موروث مسموع ، فإن
المقلد لا يصنى ، والبليد وإن أصنى فلا يفهم .

(١) القسطاس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التضم .

الثالثة - أن يعتقد في أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعوا هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعوا أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعوا أهل الشغب بالمجادلة . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال : « ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم ، فإن الحكمة إن غدّى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير ، وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمازوا منها ، كما يشمثر طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الأذى ، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غدّى البدوى بنجيز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ؛ فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنته على قلوبهم أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا . وإنى أدعوهم بالتأطيف إلى الحق ، وأعنى بالتأطيف ألا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن ، وفي هذا ما يشير إلى أن الغزالي يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة ، وإلى أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم إياها ، لهذا فهو يقف منهم الموقف الذى يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد في كتبه ذلك الأثر « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ »

بل إن الغزالي ليدل على ذلك صراحة فيقول (١) :

« المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليبات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول ، فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب العلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالعلمين . فمن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والنم لما سواه . فيقال هو أشعري المذهب ، أو معتزلي ، أو شفعوي ، أو حنفي ؛ ومعناه أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويمجى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به في الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستغيذاً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ؛ فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركي ، أو هندي ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ؛ لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ؛ فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ، ويثيبهم عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع

عليه ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً ، إلى آخر ما ذكره من الشروط في النص السابق .

ومن هنا يظهر أن الغزالي يقول عن الله مثلاً للبليد ما لا يقوله للذكى ، ومعنى ذلك أنه يصور الحقيقة صوراً مختلفة ، على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك .

فلا يمكن إذن حتى في هذه الفترة — فترة الاطمئنان والكشف — استمداد كل مؤلفاته في تصوير رأيه وتحديد مذهبه .

• • •

وبعد هنا فيمكننا أن نقسم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التي سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه فيمكن التفاوض عنها ، لأنه في هذه الفترة كان متعلماً لم يبلغ درجة النضوج الفكري ، الذي يهيئ له أن يكون ذا رأى مستقل ، خصوصاً وقد حدثنا الغزالي أن الشك قد أتاه ميكراً على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية : فتستبعد منها أيضاً فترة الشك العنيف ، لأنه لم ينتج فيها ، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى ، لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى ، وقد لاحظنا أن الغزالي خلالها ألّف في علم الكلام ، وألّف في نقد الفلسفة ، وفي نقد مذهب الباطنية ، وكان يقوم بالتدريس في مدرسته « نيسابور » و « بغداد » . وما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ، ويدرس تدريساً إيجابياً . وأعني بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والترفيف .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سليان — وأعني بالتأليف والتدريس السليين ، النقد والترفيف — لأن الشاك باحث لم تسلم لديه أداة الدعاوى ، إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه في كتب أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه ،

لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم .
غير أن قارئ كتابه « التهاافت » الذى ينقد فيه الفلسفة ، يحس أن صاحبه يحمل في نفسه معاني إيجابية ، يريد أن يفسح الطريق لها بهم ما يخالفها ، استمع إليه يقول « ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب - يعنى التهاافت - إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فستصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هنا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه « قواعد العقائد » ونعنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالمقدم » .

وقد وفى الغزالي بما وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » في علم الكلام وظاهر من ذلك أن الغزالي يهمل الفلسفة ، لأنها تناقض مذهباً كلامياً (١) معيناً يريد مناصرته .

وإذن فينضاف كتاب التهاافت ، بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية ، إلى ألفة الغزالي في علم الكلام ، وما قرره في دروسه ، ليتضافر الجميع على تقوية هذا السؤال : كيف يؤلف الشاك في الحقيقة تأليف إيجابية ، ويدرس تدريجاً إيجابياً ؟ !

غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الإشكال ، إذ قد حدثنا في النص السابق أن للمذهب ثلاثة معاني :

١ - مذهب يتعصب له المرء ، لأنه مذهب البلد الذى نشأ فيه ، ومذهب أهله ومعلميه .

٢ - مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالم .

٣ - مذهب يعتقد المرء في نفسه خاصة ، لا يبوح به إلا لمن اتصف بأمر سبق الإشارة إليها .

فالغزالي في حال شكه ، إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه

(١) لا كما فهم الأستاذ عبد الهادى أبو ريده في تعليقه على كتاب بيور ص ١٩٧ من « أن الغزالي كان يهمل الفلسفة ليقم على أنقاضها مذهب التصوف » . لأن الغزالي في تلك الحال لم يكن قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد .

كان يبحث عن الحقيقة التي يدين بها ، ويلقى الله عليها ، ولا يلزم من شكه في المذهب بهذا المعنى ، أن يشك في المذهب الرسمي ، الذي يتعصب له المرء ، وقد كان مذهب أهل السنة هو مذهب الدولة التي نشأ بين أحضانها ، ومذهب المدارس التي درج في حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعلموه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره ، ولذلك فإن كتبه الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجة « الحمد لله الذي اجتبي من صفوة عباد عصابة الحق وأهل السنة » .
 وواضح أنه مادام شاكاً في الحقيقة في هذه الفترة ، فلا يصح الاعتماد على تأكيفه فيها لتصوير آرائه .

وأما الفترة الثالثة : التي اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية ، فهي الفترة التي يمكن استمداد تأكيفه فيها ، لتصوير المذهب الحق عنده ، لكن ليست كل مولفات هذه الفترة تصاح لذلك ، لأن الغزالي لم يتخل في هذه الفترة أيضاً عن مذهبه بالمعتنئين الآخرين . ولقد كان الغزالي دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ضمن بها على الجمهور أودعها « خالص الحقيقة وصریح المعرفة » فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً ، لا لبس فيه ولا غموض ، ومع ذلك لم أر منهم من أعطاه من العناية المستحقها ، حتى يفهم فهماً صحيحاً .

ويعد فهذه صفحة مشرقة من تاريخ العلماء الأحرار ، لعلها فيها ما يشجع الباحثين على أن يتخلصوا في بحوثهم من ربة الحمد والهوى كليهما .

كتاب التهافت كما يراه الغزالي

مر بنا أن الغزالي ألف كتاب « التهافت » وهو في فترة شكه الخفيف ، أعنى أنه لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة بعد ، وهذا يقتضى علم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التي تستمد منها آراء الغزالي واتجاهاته الفكرية .

ولقد قسم الغزالي أيضاً كتبه قسمين :

قسم سماه « المصنوعون بها على غير أهلها » وقد أدرج محتويات هذا القسم لنفسه ، ولآخرين اشترط فيهم شروطاً يندر توافرها لشخص .

وقسم قدمه للجمهور ، واعتبره خاصاً بهم لانتفا بمستواهم العقلي .

ثم إنه جعل كتاب التهافت من القليل الثاني ، فلا يصح إذن جعله من المصادر التي تصور آراء الغزالي كما يدين بها ، استمع إليه يقول ^(١)

« وفي الرسالة الفلسفية أدلة العقيدة — وتقع في عشرين ورقة — وهي أحد فصول كتاب « قواعد العقائد » من كتاب « الأحياء » . وأما أدلتها مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأني في إيراد الأمثلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » في مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي ، الذي يصادف في كتب المتكلمين ، وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العاى إلا في كونه عارفاً ، وكون العاى معتقداً ، بل هو أيضاً عرف مع اعتقاده أداة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويحرسه من تشويش المبتدعة ، ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

(١) الأربعين في أصول الدين ص ٢٤ المطبعة العربية .

فإن أردت أن تستشق شيئاً من روائع المعرفة ، صادفت منها مقداراً يسيراً مبعوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب الحجة ، وكتاب التوحيد ، من أول كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الأحياء ، وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب « المقصد الأقصى في معاني أسماء الله الحسنى » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال ، وأن أردت صريح المعرفة بمقائق هذه العقيدة ، من غير مجسجة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضمون بها على غير أهلها ، وإياك أن تغر وتحدث نفسك بأهليته فنشرّب لطلبه ، فنستهدف للمشاهدة بصريح الرد . إلا أن تجع ثلاث خصال : إحداها : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

الثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعرج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتبع لك السعادة في أصل الفطرة ، بقرينة صافية ، وفطنة بليغة ، لا تكل عن حرك غوامض العلوم . . . إلخ » .

فأنت ترى في هذا ، أنه جعل كتب « علم الكلام » في ناحية ، وجعل الكتب « المضمون بها على غير أهلها » في ناحية أخرى ، وجعل الأخيرة هي وحدها التي تحتوى الحقيقة ، كما يفهمها وكما يدين بها ، والتهافت من كتب الكلام وليس من الكتب المضمون بها على غير أهلها .

أما أنه ليس من الكتب المضمون بها ، فلأنه جرت عادته في هذه الكتب أن يأخذ العهد على قارئها ، ألا يقدمها إلا لمن استجمع الشروط المذكورة آنفاً ، والتهافت ليس فيه هذا العهد ، وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالي نفسه في جواهر القرآن :

« ومن العلوم ما يعنى بمحاجة الكفار ومجادلتهم ، ومنها يتشعب علم الكلام المقصود لرد البدع والفتلالات ، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبعين سمنا الطبقة القرية منهما « الرسالة القلمية » والطبقة التي فرقها « الاقتصاد في

الاعتقاد» ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المتبعة ، ولا يكون هذا العلم ملياً^(١) بكشف الحقائق . ويجنسه يتعلق الكتاب الذى صنفناه فى «تهافت الفلاسفة»

كذلك يقول الغزالى فى كتاب جواهر القرآن :

« وهذه العلوم — أخصى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد — أودعنا من أوائله وجماعه القدر الذى رزقنا منه ، مع قصر العمر ، وكثرة الشواغل والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ، بعض التصنيف ؛ لكننا لم نظهره ، فإنه بكل عنه أكثر الأفهام ، ويستغربه الضعفاء ، وهم أكثر الترسمين^(٢) بالعلم ، بل لا يصلح أظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر^(٣) وحرام على من يقع ذلك الكتاب فى يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات » .

فأنت ترى من ذلك أنه لا يصح مطلقاً استمداد آراء الغزالى الخاصة به ، إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره ، وظاهر أن كتاب «تهافت» ليس من بينها ، فلا يصح اعتباره مصوراً لآراء الغزالى وأفكاره الخاصة .

وأخيراً فقد ألف الغزالى كتاب «تهافت» حين كان يطلب الجاه ، والشهرة وبعد الصيت ، فكان يتاصر المذهب الذى يجلب له كل ذلك ، لا المذهب الحق فى ذاته ، وذلك أن أهل السنة فى تلك الفترة كانوا يضيّقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ؛ ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة ، والرد عليهم ؛ ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة ، حتى يعيش مذهب أهل السنة فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم ، لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط ؛ فوجد «أبو حامد» فى هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، طيرت اسمه فى الآفاق ؛ ورددت فى الحافقين ذكره ، قال الغزالى :

(١) لعلها معنيا .

(٢) والعلماء الترسمين هم علماء الكلام فى زينة .

(٣) وهنا يذكر شروطاً كالشروط التى مرت له . ص ٥٢

« ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - يعني الفلاسفة - حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عاى ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى في عماية قشمت عن ساق الجد . الخ »
ولسنا نظلم الغزالي حين نقول عنه : أنه في تلك الفترة التي ألف فيها كتاب « التهافت » كان يطلب الجاه ، والشهرة ، وبعد الصيت ، فها هو ذا يتحدث عن نفسه في تلك الفترة فيقول : « ثم تفكرت في نيتي في التدريس - يعني حين هم بالخروج من بغداد لتطبيق منهج الصوفية على نفسه - فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها وحررها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النر ، إن لم أشتغل بتلافى الأحوال » ويقول في موضع آخر - حين رجع بعد الخلوة ليزاول التدريس بنيسابور - :
« وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فارجعت ، فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان - يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت - أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى ، وعملى ، وكان ذلك قصدى ونيتى » .

يخلص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالي ، التي يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه الأفكار من كتبه التي ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، والتي سماها « المصنوع بها على غير أهاها » .

وهذا لا يتناقض مع اعتبار « كتاب التهافت » من الكتب التي عاجلت مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً ، ووفقاً في الوقت ذاته ، ولا مع نسبة « كتاب التهافت » إلى الغزالي بمعنى أنه ألفه ، لا بمعنى أن ما جاء فيه من أفكار يصور آخر مرحلة من مراحل التطور الفكرى التي انتهى مطاف الغزالي عندها . وبعد فنى هذه الصورة يجب أن يظهر الغزالي ، وفي هذه الحدود يجب أن يقرأ « كتاب التهافت » .

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم

نسأل الله بجلاله الموفق على كل نهاية ، وجوده المجاوز كل غاية ؛ أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية ؛ وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فأثر اتباعه واقتضاه ، ورأى الباطل باطلاً فاختار اجتنابه واجتناءه ؛ وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه ؛ وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور — إذا ارتحلنا عن دار الغرور — ما ينخفض دون أعاليها مراقي الأفهام ، ويتضاءل دون أفاصياها ، مرأى سهام الأوهام ؛ وأن ينيلنا — بعد الورود على نعيم الفردوس ، والصلور من هول المحشر — ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ وأن يصلى على نبينا المصطفى ، محمد خير البشر ، وعلى آله الطيبين ، وأصحابه الطاهرين ، مفاتيح الهدى ، ومصابيح الدجى ، ويسلم تسليماً .

أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحلوه ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، يفتنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصلون عن سبيل الله ويغفونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون ؛ ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلى^(١) كتقليد اليهود والنصارى ؛ أذ جرى على غير دين الإسلام نشوهم^(٢) وأولادهم ، وعليه درج أبائهم وأجدادهم ؛ وغير بحث نظري ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه ، الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع^(٣) بالخيالات المزخرفة كلا مع

(١) نسبة إلى الألف بمعنى المادة .

(٢) لعلها « نشوء أولادهم » .

(٣) أى مصادر عن الانخداع .

السراب ، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم بمعهم أسماء هائلة ، كسقراط ^(١) وبقرات ^(٢) وأفلاطون ^(٣) وأرسطوطاليس ^(٤) وأمثالهم ، وأطناً طوائف من متبعهم وضالهم ^(٥) في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم ^(٦) — لفرط الذكاء والقفظة — باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم — مع رزانة عقولهم وغزارة ففضلهم — منكرون للشرائع والنحل ، وجاحلون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء يزعمهم ، وانخرطوا في سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة . الجماهير والدعاه ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظناً بأن إظهار التكاييس في التزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد ، خرق ونجاء ؛ فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ^(٧) دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سميتهم حب التكاييس بالتشبه بنوى الضلالات ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة براء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

(١) فيلسوف يوناني ولد ٤٧٠ ق . م .

(٢) هو أبو الطب القديم ولد عام ٤٦٠ ق . م .

(٣) فيلسوف يوناني ولد بأثينا فيما يرجع بين سنتي ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق . م .

(٤) فيلسوف يوناني ولد بإسطاجيرا عام ٣٨٤ ق . م .

(٥) الضالين بسببهم .

(٦) واستقلالهم .

(٧) يعني تقليداً .

فلما رأيت هنا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت
لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيتاً تهافت عقيدتهم .
وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ،
التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا
به عن الجماهير والدعاه ، من فنون العقائد والآراء ، هنا مع حكاية مذهبهم على
وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ،
على الإيمان بالله واليوم الآخر . وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن
هذين القطبين ، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه لم
يذهب إلى إنكارهما إلا شرفة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء
المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعاب بهم فيما بين النظر ، ولا يعدون إلا في
زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار ^(١) ؛ ليكف عن غلوائه من
يظن أن التجميل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ؛ ويشعر بفضته وذكائه ؛
إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما
قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا
في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ؛
ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخايل والأباطيل ؛ ونبين أن كل
ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولي التوفيق ، لإظهار ما قصدناه
من التحقيق .

ولنصير الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب .

(١) الغمر كقفل الذي لم يجرب الأمور ، وغمار الناس بضم الغين وقتحها ، زحمتهم .

مقدمة

ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن خطبهم^(١) طويل ، وزاعمهم كثير ، وآراءهم متشعبة ، وطرقهم متباعدة متدايرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقلدهم الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ، وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى^(٢) ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا اتفاق للمذهب عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون^(٣) على صدق

(١) روى نسخة « خطبهم » .

(٢) في تسميته بالإلهى أقوال ، فمن قائل ، سمى بذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية ، ومن قائل كافرا يعتقدون أنه انفرد من سلالة الآلهة .

(٣) لا أعرف عن الفلاسفة هذا الاستدراج الذى يدعيه الفزائى وينسبه إليهم ، وإنما الذى أعرفه أن للفلاسفة منهجاً في الترية درجوا عليه في تنشئ تلامذتهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم - كما حكى الفزائى نفسه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » - إلى « ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تخطر :

إما أن تكون برينة عن المادة والتملك بالأجسام المتغيرة المتحركة ، كذات الله تعالى . . . الخ وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تخطر إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تحصل في الوجود برينة عنها ، كالإنسان . . . الخ .

وإما أن يمكن تحصيلها في الوجود برينة عن مادة معينة ، كالمثلث والمربع . . . الخ . فإن هذه الأمور - يعنى المثلث وأشباهه - لا يتقوم وجودها إلا في مادة معينة ، ولكن ليس يتعين لها في الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة . . .

والعلم الذى يتولى النظر فيها هو برئ عن المادة بالكلية هو العلم الإلهى ، والعلم الذى يتولى النظر فيها هو برئ عن المادة في الوجود لا في الوجود هو الرياضى ، والذى يتولى النظر فيها لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعى . .

علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ، ويستلجون به ضحفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نفية عن التصخين ، كعلومهم الحسائية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية .

ثم الترجوم لكلام « رسطاليس » لم ينفك كلامهم . عن تحريف وتبديل ، عوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، « الفارابي »^(١) أبو نصر ، و « ابن سينا »^(٢) .

هذه العلوم - كما ترى ، وكما يذكر الفزالي نفسه في « مقاصد الفلاسفة » - مترتبة بحسب موضوعها « فالعلم الإلهي يسمى العلم الأعلى » ، ومعنى ذلك أنهم لا يبدئون به ، بل يكون آخر المطاف ، « والعلم الرياضي يسمى العلم الأوسط » ، ومعنى ذلك أنه يأتي بعد شيء وقبل شيء ، « والعلم الطبيعي يسمى العلم الأدنى » ، ومعنى ذلك أنه يجيء في البداية ، فهم كانوا يراعون التدرج الطبيعي ، فالمحسوسات لكونها حاضرة مألوفة ، يتيسر البدء بها ، ثم لا ينبغي القفز منها إلى العلم الإلهي الذي يبحث في المجردات الصرفة بل يجب أعداد الذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التي تدرس أموراً إن لم تنجرد عن المادة خارجاً فقد أمكن للهم تجربتها فيها ، فهو إذن قنطرة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعلى .

هذا هو مقصدهم . ويؤيد ذلك منهج أفلاطون في الجمهورية من أنه كان يترجى الناشئة من علم إلى علم ، ومن فن إلى فن ، وأيضاً هذه العبارة التي كانوا يكتبونها على أبواب معاهدهم « لا يدخل عتقنا من لم يكن رياضياً » .

ففي ضوء هذا البيان إذا أخذنا الفلاسفة الطريق على من يريد الخوض في الإلهيات قبل أن يستمد لذلك بمزاولة المنطق والرياضة لم يكونوا يقصدون بذلك إلا أن يوجهوه التوجيه الصحيح في نظرهم ، لا أن يستدرجوه على هذه الصورة التي يصورهم بها الفزالي ، والتي تشهر بأن ذلك منهم ضرب من ضروب الخلداع والمراوغة .

والأمر في نظري بين لا يحتمل الخلاف فإنه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مغلقة وأن يزوج بنفسه في مضائق الإشكالات التي افتن فيها الفلاسفة ، فلا بد له من التمرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلاسفة ، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمحة نفية ، فلا حاجة به إلى الرياضة ، ولا إلى شيء مما عند الفلاسفة ، بل ينبغي أن يتجه بآدم ذي بدء إلى الكتاب والسنة .

على أنه ليس يجب أن يكون قد وقع للفزالي مناظرة في الإلهيات مع بعض المتفلسفة في عصره ، بل أنها إلى الحيلة التي يذكرها الفزالي خلاصاً من الحرج ، أو يكون الفزالي قد سمع أو قرأ من واقعة كهذه . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .

(١) فارسي الأصل ولد بـ « وسج » بمقاطعة من « غرسان » تسمى « فاراب » وقيل إن بلده « أطرار » فيها وراه النهر ، وهو من مواليد عام ٢٦٠ هـ وتوفي في رجب عام ٣٣٩ هـ .

(٢) الملقب بـ « الشيخ الرئيس » فارسي الأصل ، نشأ في ولاية « وراه النهر » ، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ .

فنتصر على أبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال ،
 فإن ما هجراه واستكفاه من المتابعة فيه لا يَبْهَرُ (١) في اختلاله ، ولا يفتر إلى
 نظر طويل في إبطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل
 هذين الرجلين ، كي لا يتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كسميتهم صانع العالم - تعالى ^(١) عن قولهم - جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع ^(٢) أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أرادوه خصوصهم .

ولسنا نخوض في إبطال هذا ^(٣) ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً

(١) ما دأى هذا التنزيه مع أنه يجعل الخلاف في هذه المسألة لفظياً ؟ .

(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، وأما محل ، وأما مركب منها ، وأما لا حال ولا محل ولا مركب منها ؛ والحال إما أن يغير حقيقة ما محل فيه أولاً ، الثانى كالسواد فإنه إذا حل بالخشب لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشباً ، والأول كالإنسانية التى تحل في النطفة فإنها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت في كيانها أى قومتها فالسواد يسمى عرضاً ومحلّه يسمى موضوعاً ، والإنسانية تسمى صورة ومحلّها يسمى هيولاً ، والمركب من الهيول والصورة يسمى جسداً ، والذى ليس حالاً ولا محلاً ولا مركباً منها هو المجرد عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف أولاً ، الأول يسمى نفساً ، والثانى يسمى عقلاً . فالعقل والنفس والجسم والهيول والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهرًا ، وأما الحال الذى لا يغير ما حل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضاً ومحلّه يسمى موضوعاً ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه « الموجود لا في موضوع » وهذا التعريف يشمل الأنواع الخمسة السابقة .

فقول النزاع « مع تعريفهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع » كلام صحيح وقوله في تفسيره « أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه » كلام غير صحيح إذ الصورة غير قائمة بنفسها والهيول تحتاج إلى مقوم يقومها ، فخرج كل هذه عن تعريف الجوهر ، فلمه يريد أن يقصر الجوهر على بعض أفرادها حتى يصح انطباقه على الإله حده من يسميه جوهرًا ، ولكنه مع ذلك لم يخرج النفس ، والنفس عندهم لا تقال على الإله بل يقال عليه عندهم « عقل » فقط .

(٣) أى في هذا الكتاب المخصص للبحث في العقيدة . وإلا فالخوض معهم في هذا الموضوع في كتاب من كتب الفقه أو الفقه لا بأس به متى كان موضوع البحث يتصل بواحد منهما ، والفزالي كفتيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه في كتبه الفقهية .

عليه ، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، وإن سَوَّغَت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه في الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإنَّ تحریم إطلاق الأسماء وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع . ولعلك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ، ولم يورده الفقهاء في فن الفقه ؛ فلا ينبغي أن تلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلطف بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبُحْث عن جواز فعل من الأفعال .

القسم الثاني : ما لا يصلح مذهبيهم فيه أصلاً من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل - صلوات الله عليهم - منازعهم فيه ، كقولهم : أن الكسوف القمري عبارة عن انمحاض ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسواء يحيط بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر في ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ، وكقولهم : أن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هائلة حساية ، لا يبقى معها ريب ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقلدرهما ، ومدة بقائهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه ، وإنما يستريب في الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يظن فيه بطريقه ؛ وهو كما قيل : علو عاقل خير من صديق جاهل . فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلاثم هذا ما قالوه ؟ ، قلنا : : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ،

والأمرُ بالصلاة عنده ؛ والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استجباً ؟

فإن قيل : فقد روى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى ؛ قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ؛ وإنما المروى ما ذكرناه ، كيف ، ولو كان صحيحاً ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التى لا تنهى فى الوضوح إلى هذا الحد . وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع ، فيسهل عليه طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك .

وهذا ^(١) لأن البحث فى العالم عن ^(٢) كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطاً ^(٣) أو مسلماً ، أم مثمناً ؛ وسواء كانت السموات وما تحته ثلاث عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ؛ فنسبة النظر فيه ^(٤) إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر إلى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالقصد كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حلول العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ؛ وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

• • •

(١) أى انصرافاً عن مناقشتهم فى أمثال هذه المسائل .

(٢) أى أن البحث الذى همه فى شأن العالم إما يكون من هذه القطعة فقط وهى كونه حادثاً أو قديماً .

(٣) يعنى بسيطاً .

(٤) أى فى هذا التفريع والتفصيل .

مقدمة ثالثة

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهاقضهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ^(١) وأخرى مذهب الكرامية ^(٢) ؛ وطوراً مذهب الواقعية ^(٣) ، ولا أنتهز ذاباً عن مذهب مخصوص

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فرق متعددة ، ولكن يجمعون على أمور ، منها نفي زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته ... إلخ ؛ وأن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكاية عنه ؛ وأنه لا يرى بالأيصار في دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه في شأن من الشئون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التي ربما تشر بذلك ؛ وسواء هذا الخط توحيداً ، وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعل ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومصيبة ؛ وأنه الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمنين إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والموض ، والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسواء هذا الخط وعداً وعيداً . وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالمقل قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالمقل ، واجتناب القبيح واعتناق الحسن وإحباب كذلك ، وورود التكاليف الطاف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام - امتحاناً واختياراً ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حيى عن بينة .

(٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام يقول عنه الشهرستاني : « أنه من الصفاتية لأنه يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه ، فصلا على أن معبودهم على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، وأنه أطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه عاين العرش من الصفحة العليا » .

ويقول صاحب « مقالات الإسلاميين » : « الفرقة الثانية عشرة من المرجئة « الكرامية » أصحاب محمد بن كرام » : يزعمون : أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان ، دون القلب ، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً ؛ وزعموا : أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا : أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له « باللسان » .

(٣) لم أجد هذا الاسم وإنما وجدت « الواقعة » يقول صاحب « مقالات الإسلاميين » :

بل أجعل جميع الفرق إلباً^(١) واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فليستظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

« الصنف الثاني والمشرون من الرافضة ، يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى « جعفر بن محمد » ويزعمون « أن جعفر بن محمد » نص على إمامة ابنه « موسى بن جعفر » وأن « موسى بن جعفر » حتى لم يموت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، وحتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، كما ملكت ظلماً وجوراً ، وهذا الصنف يدعون « الرافضة » لأنهم وقفوا على « موسى بن جعفر » ولم يجاوزوه إلى غيره ، ويدعون أيضاً « المطورة » لأن « موسى بن عبد الرحمن » لما فاظهم قال لهم : أنتم آهون على من الكلاب المطورة »

« والمطور » من المطر قال في القاموس : مكان مطور وسطي ، وقع عليه المطر .
(١) يقال : هم ألب واحد ، بكسر الهمزة والفتح لغة ، أي جمع واحد .

مقدمة رابعة

من عظام حيل هؤلاء في الاستلراج — إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج — قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات ؛ فنز يقلتلم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مندهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المتفصل — وهو الحساب — فلا تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : أن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول القائل : أن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها ^(١) ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما الهندسيات التى هى نظر فى الكم المتصل يرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الأكر المتحركة فى الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً ، — فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه — ولا يقدح ذلك ^(٢) فى شىء من النظر الإلهى ، وهو ^(٣) كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر ^(٤) حى ، يفتر إلى أن يعرف أن البيت مسلس أو مثنى ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد لبناته ، وهو هذيان لا يتحقق فساد ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ، ما لم يعرف عدد طبقاتها ،

(١) يعنى الرياضيات .

(٢) أى الجهل بذلك .

(٣) أى قولهم بضرورة ذلك فى النظر الإلهى .

(٤) فى ذكر وصف العالم والقادر ما يجعل المثال غير متشع مع غرض الفزال بسهولة ، فتأمل .

ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل^(١) .

نعم قولهم : أن المنطقيات لا بد من أحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » كتاب النظر « فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكلمين المستضعف ، اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نقرء القول في « مدارك العقول » في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نورد بها عبارات المنطقيين ، ونصحبها في قولهم ، ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعنى بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « ايساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .

ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب ، فإنه كالألة لدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه في التفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي أن يبتلى أولاً بحفظ كتاب « معيار العلم »^(٢) الذي هو الملقب بالمنطق عندهم .

(١) قد عرفت فيما سبق هامش ص ٦٠ قول الفلاسفة في الرياضات . وأن ضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له ما يبرره في نظرم وليس مجرد استدراج ، ثم إنه سيأتيك في نفس هذه المقدمة اعتراف الفزائي بأن المنطق واجب التقديم عليها ، ولو رحت تسأل الفزائي ، هل في إمكان البدء بتعلم المنطق؟ أم يجب قبله مزاوله بعض العلوم التي فيها مران عقل كالرياضات مثلا ، لأجابه بالمعقول المشاهد وهو أن المنطق من العلوم الصعبة التي لا يمكن المتعلم الذي لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً أن يبدأ به ، وإذن لا بد قبله من ممارسة علوم تشبه وتمت إليه بسبب ، وأشبه شيء به هو الرياضة .

(٢) هذا الكتاب موجود ، طبعه على حدة ، فرج الله زكي الكردى .

ولنذكر الآن بعد المقدمات .

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .
وهي عشرون مسألة :

- المسألة الأولى : إبطال مذهبهم في أزلية العالم .
- التيانية : إبطال مذهبهم في أبدية العالم .
- الثالثة : بيان تليسهم في قولهم : أن الله صانع العالم ، وأن العالم صنعه .
- الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .
- الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الخلق .
- السادسة : في إبطال مذاهبهم في نفي الصفات .
- السابعة : في إبطال قولهم : أن ذات الأول لا يتقسم بالجنس والفصل .
- الثامنة : في إبطال قولهم : أن الأول موجود بسيط بلا ماهية .
- التاسعة : في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- العاشرة : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- الحادية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- الثالثة عشرة : في إبطال قولهم : أن الأول لا يعلم الجزئيات .
- الرابعة عشرة : في قولهم : أن السماء حيوان متحرك بالإرادة .
- الخامسة عشرة : في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .
- السادسة عشرة : في إبطال قولهم : أن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- السابعة عشرة : في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- الثامنة عشرة : في قولهم : أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

✧ المسألة التاسعة عشرة : في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
 ✕ العشرون : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم
 في الجنة والنار ، بالذات والآلام الجسمانية .
 فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ، وأما
 الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب
 والهندسة .
 وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف
 به مبالاة ، وسنورد في كتاب « معيار العلم » من جملته ما يحتاج إليه لفهم
 مضمون هذا الكتاب إن شاء الله .

مسألة

فى إبطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذهب :

اختلف الفلاسفة فى قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقه المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكونٌ ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له ^١ .

وذهب جالينوس فى آخر عمره ، فى الكتاب الذى سماه « ما يعتقد جالينوس رأياً » إلى التوقف فى هذه المسألة . وأنه لا يرى : ألعالم قديم أو محدث ؟ وربما

(١) أشار الجلال الدوائى إلى الخلاف حول رأى أفلاطون فقال : « ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم ، فقيل أن مراده الحدوث الذاتى ، وقد رأيت أنا كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ - يشير إلى تاريخ زمنه - بأربعمائة سنة ، وذكر فيه - نقلاً عن أرسطاطاليس - أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ، إلا رجلاً واحداً منهم ، وقال مصنف ذلك الكتاب : أن مراد أرسطو من هذا الرجل ، أفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى »

انظر الفصل الأول من شرحه على المعقائد المضدية وقوله « فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى » يفسر بأن حل قول أفلاطون على الحدوث الذاتى يجعل معنى العبارة هكذا : اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفلاطون فإنه قال بحدوثه حدوثاً ذاتياً ، فيقتضى قاعدة الاستثناء يكون رأى الفلاسفة محمولاً على التقدم الذاتى وهو خلاف المروى عنهم ثم نقل الحدوث عنه بخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرى .

دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه . بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالتأذي في مذهبيهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً^(١) .

إيراد أدلتهم : لو ذهب أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وذكر^(٢) في الاعتراض عليه ، لسوّدت في هذه المسألة أوراقاً ؛ ولكن لا خير في التطويل ، فانهذف من أدلتهم ، ما يجري مجرى التحكم ، أو التخيل الضعيف ، الذي يهون على كل ناظر حله ، ولنتقتصر على إيراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظر ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن . وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

(١) ربما يقال : إن في الكون حوادث قطعاً على رأي الفلاسفة ، فكيف إذن صدرت ؟ ؛ إنها لابد أن تكون صادرة عن قديم ، فكيف يصح قولهم : لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة ؟ ، فيجاب بما أجابوا به من أن « الموجودات التي تحل في المجال كالأعراض حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ، وهو الحركة الدورانية » .

(٢) أليس يفيد هذا اعتراف الفيزيائي بانتفاخه بآراءه من سبق ، في نقد الفلاسفة ، وقد تنبه لهذه الملاحظة الدكتور « بينيس » في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول في ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عبد الهادي أبو ريلة » : « وردوده - يعني النظام - على الدهرية جذيرة بالاعتبار ، لأنها هيأت للفيزيائي اعتراضاً وجهه للفلاسفة » وإذن فالكتاباتان اللذان نشرنا أخيراً من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب « مقالات الإسلاميين » وكتاب « الانتصار » - يهتان في هذا الموضوع وفي غيره ، شواهد على أن آراء الفيزيائي أصولاً تمتد عروقها في مباحث الكلام الأولى ، بل في أقدم هذه المباحث » .

الأول

، قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجح ، بقی العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ؛ وإن تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ؟ ! ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ ، والسؤال في حدوث المرجح قائم .

وبالحكمة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فلما أن لا يوجد عنه شيء قط ، وإما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يحال على عجزه ^(١) عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم ^(٢) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ^(٣) ،

(١) يعني الإله .

(٢) يعني الإله .

(٣) ونفي الغرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، أما عند الأشاعرة : فلأن الذي

يقبل لغرض ناقص في ذاته مستكمل بهذا الغرض .

وأما عند الفلاسفة فلقول ابن سينا في الإشارات : «تنبه : اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ،

ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؛ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدثت في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدثت لا في ذاته لا يجعله مريداً .

ولنتربك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ! وأنه من أين حدث ؟ ! ولم حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ؟ ؟ فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ ! وإن حدث بإحداث الله ، فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! ألعلم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ^(١) ؟ ! عاد الاشكال ^(٢) بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ ! فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكنا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فلإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت ^(٣) أو غرض أو طبع ، محال ، وتقدير

لم يكن ما هو أول وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أول وأحسن به مضافاً ، فهو سلوب كال ما يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه : فأتجيب ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحبها لأن ذلك أحسن بها ، وتكون فعالة للجميل ، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللاتقة بالأشياء الشريفة ، أو أن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لية .

(١) في طيبة و بروت ، التي هي أصح النسخ الموجودة « وحدثت بزيادة وار على اعتبار أن قوله « عاد الإشكال » جواب لقوله « فلما أن تبدل » وهو غير صواب .

(٢) يعنى بالإشكال هنا ما سبق من قوله « لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث . . . إلخ » والمراد بقوله « أو طبيعة » طبيعة الإمكان حتى تكون الأمور الأربعة المذكورة هنا هي نفسها المذكورة في الإشكال المحل عليه .

(٣) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟ لم يرد لهذه الكلمة ذكر في التفصيلات السابقة ، فكيف أوردتها في الإجمال ؟

وعلى أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما فيه إليه ابن سينا في الإشارات ج ٣ ص ١٢٥ ط الحلبي من أن أبا القاسم البلخي المعروف بالكوفي هو وفرقه ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذي وجد فيه لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت وملاحظة رأى الكوفي هنا يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التي يعمل لوجودها وصلها حساب عند البحث في حدوث العالم وقمه .

تغير حال محال ، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ،
والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حلوله ، ثبت قدمه لا محالة (١) .

(١) ذلك هو دليل الفلاسفة . ويصور الفلاسفة صلبو العالم عن الله على الوجه الآتي :
صدر عن الله العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا متطوع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف
مبدأه ويلزم من وجوده ثلاثة أمور ، عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى
- وذلك لأنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته يمكن الوجود ، وهذه جهات ثلاثة
مختلفة ، فيصدر عن كل جهة شيء ، الأشرف عن الأشرف ، والأدنى عن الأدنى - ويلزم عن العقل
الثاني ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى ننهي إلى العقل العاشر المسى بالعقل الفعال
الذي يلزم منه المادة التي في مقر فلك القمر ، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تنتزع بسبب
حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المادان والنبات والحيوان ، وأصل هذه المواليه الثلاثة
المتناسر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فتكون محتويات العالم العلوي ، العقول العشرة والنفوس
التسعة ، والأفلاك التسعة ، ومحتويات العالم السفلي ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة .

فالعقول ، والنفوس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والتنوع وأشكالها
وأضوائها ، والمنصريات بمادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية
للمنصريات فعاصرة وكذلك الأعراض ، وأما الصور النوعية للمنصريات ، فينقل عنهم فيها خلاف .
إذا كان الفلاسفة هكذا يصورون العالم ، فيجسولون بعضاً منه قديماً ، وبعضاً سادئاً ، فهل
الدليل الذي نقله الفيزال عنهم هنا ، والذي هو صورة طبق الأصل - كما رأينا في المقدمة - لما
ذكره ابن سينا في الإشارات ، ينتج هذا التصوير ؟ أم ينتج فقط أن العالم في جلته قديم ، ولو على
صورة أخرى ، كأن يكون القديم مثلاً - هو :

١ - الهيول

ب - بعض الكائنات الروحية

فيقدم الهيول يتحقق القدم الذي يراه الفلاسفة ضرورياً .

ويقدم بعض الكائنات الروحية ، يمكن تفادي . الصعوبة التي تنشأ من اتصال المادة بالله مباشرة ،
فيكون لهذه الكائنات الروحية من تعدد الجوانب ما يمكن لها من الاتصال بالله ، والاتصال بالمادة .
وبناء على هذا التصوير يمكن تعرض عالم الأفلاك للتغير حسب قول الله تعالى :

« يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ، وبرزوا لله الواحد القهار » وقوله عز من قائل :

« إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت . . . »

وقوله « إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القيور
بشرت . . . إلخ »

لأنه لا يكون قديماً إلا هيولاً ، أما صورته فيجوز أن تتبدل .

فإن أسر الفلاسفة على أن هيول الأفلاك وصورها قديمة ، أو لم يجسولوا الأفلاك مؤلفة من هيول
وصورة كما تتألف العناصر ، كان لا بد لهم من مواجهة المشكلتين الرئيسيتين التاليتين :

فهذا أنجيل أدلتهم ، وبالحملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أدركتم كلامهم في هذه المسألة ، إذ يقدرون ها هنا على فنون من التخيل لا يتمكنون منها في غيرها ، فلذلك قلنا هذه المسألة ، وقدمنا أقوى أدلتهم ،

• • •

الأول : لزوم صفور العالم بالإيجاب عن الله تعالى .
والثانية : لزوم استمرار بقاء عالم الأفلاك على الوضع الذي هو عليه الآن ، وهو يتناقض مع الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً ، وكثير سواها .
فإذا ارتضى الفلاسفة تصوير العالم بالصورة التي أشرت إليها آنفاً ، فإنهم يخفون من الصعوبة الثانية ، ويتنبأ فقط بالصعوبة الأولى ، وعند ذلك يشرحهم في موقفهم غيرهم من أمثال ابن تيمية للذهاب إلى قدم العالم .

أما إذا رفضوا هذا التصوير فليهم أمران :
أولاً : أن يقدموا دليلاً متيناً لقدم عالم الأفلاك بالتفصيل .
ثانياً : أن ينعنوا موقفهم من الآيات القرآنية التي تتناقض مع هذا التصوير .
أما بالنسبة للأمر الأول ، فكل ما لم يأت به - بمقتضى اطلاعي طبعاً - إنما هو تصوير لكيفية صدور العقل الأول عن الله ، ثم صدور العقل الثاني والنفس الأولى وحسم الفكر الأول ، عن العقل الأول ، وهكذا إلى آخر السلسلة ، وهذا أشبه بالقصة منه بالاستدلال العقل ، فلا يزال ينقصهم الاستدلال العقل على قدم كل حلقة من هذه السلسلة .
وأما بالنسبة للأمر الثاني ، فقد بذل ابن سينا بخصوصه محاولة بسطها في كتابه « رسالة أصحابه » في أمر المعاد ، الذي نشرته لأول مرة دار الفكر العربي ، بتحقيقنا فليرجع إليه من شاء .

• • •

هذا والذي يتخلص من دليل الفلاسفة - الذي رواه الفراءى هنا على لسانهم - لإبطال حدوث العالم ، أن حدوث العالم - في نظر الفلاسفة - محال .
كما أن الذي يتخلص من قول الفراءى - فيما يأتي بعد قليل - من أن :
« قدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات لفلك لا نهاية لإعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سفلاً ، وريماً ، وقصفاً ، . . . إلخ »
وما رواه ابن سينا - في الإشارات قسم ثالث ، ط عيسى الحلبي ، ص ١٢٣ ، ٤ - عن المتكلمين من قولهم :

« أن الواجب لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ أراد وجود شيء عنه .
ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شيء في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وجد ، فإلّا وجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متتابعة كلية منحصرة في الوجود .
وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فيقطع أليها ما لا نهاية له .
ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد ما لا نهاية له .
الذي يتخلص من كل ذلك أن قدم العالم - في نظر المتكلمين - محال .

الاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يتبدى الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ !

هكذا يقف الطرفان المتناظران على طرق تقيض ، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم ، واستحالة القول بالحدث ، ويرى الآخر القول بوجوب الحدث ، واستحالة القدم . وليس القول بالإمكان نصيب من اعتبارها .

ولعل من الطريف أن أسوق هنا رأى فيلسوف مسيحي - كان هم أيضاً أن يوفق بين الدين والفلسفة - عاش في العصور الوسطى كما عاش ابن سينا والفرازي ، ويبدو أنه اطلع على وجهة نظرهما ، فهده تشدهما إلى إسكان خلق حل وسط ، ذلكم هو القديس توما الأكويني الذي عاش بين سنتي ١٢٢٥ - ١٢٧٤ م . يصور الأستاذ يوسف كرم نظرية الخلق عنده على الوجه الآتي :

(١) كل موجود - ما خلا الله - مخلوق من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته ، لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشاركة .

وليس الوجود بالمشاركة صغوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الحديثة ؛ لأن ما يصدر عن الذات صغوراً ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهرًا لله .

أما قول ابن سينا : إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد ، فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتنقل أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة .

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات ، ولئن كان المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية ، فالخلق يقتضي قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة ، أن يكون العالم ، لا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً .

وهكذا يحسم الخلاف الطويل التعريف بين أنصار القدم وأنصار الحدث ، ذلك بأن البحث العقل في الإرادة الإلهية ، لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية ؛ أما الاختيار ، فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد قل ؛ إذ أرسى أن العالم حادث .

ولكن من جهة العقل البحث ، القدم والحدث ممكنان على السواء ، ولا سبيل إلى إقامة البرهان

فإن قيل : هذا محال يبيِّن الإحالة ، لأن الحادث موجب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تمَّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء متظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب .

على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر ؛ فلو كان الله - منذ الأزل - علة كافية للعالم ، وكان فاعلاً بذاته ، على ما يقول أنصار القدم ؛ إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته .

أما أدلة أرسطو فليست براهنية . وقد صرح هو في كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية .

(٢) كذلك ليس يمكن إثبات الحوادث بالبرهان ، لا من جهة الله كما أسلفنا ، ولا من جهة العالم ؛ فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان ، فليس يمكن أن تثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر (ويعلق الأستاذ يوسف كرم على هذه الحجة بقوله : « هذه الحجة فيها نظر ، والعلم الزاهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض ، وينوع خاص يقول بتناقص الطاقة ، مما قد يعيل بنا إلى نظرية الحوادث ») .

ولأنصار القدم رديد مقنعة على حجج أنصار الحوادث :

يقول هؤلاء : أن كل مصنوع فهو حادث .

ويرد أولئك : أن هذا يصفى على المفعول بالحركة ، الذى لا يوجد إلا عند نهاية الفعل ، أما الخلق ففعل آتى ، وهو - إذن - لا يقتضى تقدم الفاعل على المفعول بالمدة .

يقول أنصار الحوادث إذا كان العالم مصنوعاً من العدم ، فهو موجود بعد أن لم يكن موجوداً .

ويرد أنصار القدم : ليس المقصد من المتقدم أن العالم مصروع بعد العدم ، بل إنه ليس مصنوعاً من شيء .

يقول أنصار الحوادث : لو كان العالم قديماً ، لكان مساوياً لله في المدة .

ويرد أنصار القدم : أن الوجود الإلهى حاصل كله دفعة واحدة ، ووجود العالم حاصل بالتعاقب ، فليست هناك مساواة .

يقول أنصار الحوادث : لو كان العالم قديماً ، لكان قد سبق هذا اليوم أيام لانتهاية ، ولما كان بلغ إلى هذا اليوم ، من حيث أن عبور اللانتهائى مستحيل .

ويرد أنصار القدم : الانتقال يكون دائماً من طرف إلى آخر ، ولوى يوم ماض أخذت ، فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية ، وقد أمكن قطعها . وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أوساط لا متناهية .

يقول أنصار الحوادث : لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس في عدد لانتهاه ؛ ونفوس الإنسان خالدة ، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عدد لا متناه ، ومحال أن يوجد عدد لا متناه بالفعل .

فقبل وجود العالم كان المرید موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مرید ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد الإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ !
 وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .
 وليس استحالة هذا الجنس ، في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوضعي ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل النيونة في الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول ^(١) إلا أن يعلو الطلاق بمجيء الغد ، أو

ويرد أنصار القدم : أن هذه الحجة جزئية ، ويمكننا أن نقول : أن العالم قديم ، لا الإنسان .
 ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدوث لا يعلم إلا بالإيمان ، وبأن في اعتبار ذلك فائدة لمن يهدي لإثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأتي بحجج غير قاطعة لتلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استناداً إلى مثل هذه الحجج .

فا أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل ! . تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط
 ص ١٨٢ ، ٣ ، ٤ دار الكاتب المصري .

تلكم هي حكاية القديس توما للمشكلة ، وذلكم هو رأيه بصددها ، وهو رأى يختلف عما لابن سينا والفرازي . أنه يجعل الحدوث والقدم ممكنين ، أما ابن سينا فإنه يجعل الحدوث مستحيلاً ، وأما الفرازي فيجعله واجباً . وهذا نعه أنه قد تولد عندنا رأى ثالث في المسألة .

ومن رأى القديس توما الرجوع بمسألة الحدوث إلى الأيمن ونصوصه ؛ أما محاولة استدلالها من هذه الحجج القابلة للنقاش والتفقد ؛ فإن فيه - مع إضمار فكرة الحدوث - إضماراً للعقيدة القيدية جلة ؛ إذ يظن بها أنها مستقاة من مثل هذه الحجج . وهو رأى شيء بما سجلناه - في المقدمة - للفرازي وديكارت .

(١) هذه الصورة - صورة تأخر حصول الموجب الوضعي الذي هو النيونة عن الموجب الذي هو الطلاق الملحق على مجيء الغد أو على دخول الدار - أراها لا تناسب المقام ؛ فإن في وضع المتكلم أن يناقش الفيلسوف بقوله : لقد تأخر الموجب الذي هو وجود العالم ، عن الموجب الذي هو الإرادة القديمة ، لكون الإرادة قد علقت بوجود العالم على وجود وقت خاص ، فإذا تأخر وجود العالم من الإرادة ، لم يكن ذلك إلا من قبيل تأخر حصول النيونة من الطلاق ؛ فلما كان الطلاق مطلقاً على شيء أو على وقت لم يكن حاضراً حال الطلاق ؛ جاز أن يتأخر الموجب الذي هو النيونة ؛ كذلك يقال في العالم أنه قد تأخر مع سبق الإرادة ، لكون الإرادة قد ربطت وجوده بوقت خاص ؛ فكان من اللازم - حتى لا يتخلف مراد الإرادة - أن يظل العالم معدوماً حتى يجيء ذلك الوقت الخاص .

بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء متظر ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت - وهو الغد والدخول - توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بمحاضر ، فاحصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤثر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بمحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هنا بشهواتنا ، ولم نقله ، فكيف نقله في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية .

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا لمانع ، فإن تحقق القصد والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وإنما يتصور ذلك في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد - هو انبعاث في الإنسان متجدد حال الفعل - .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود ^(١) إلا لمانع ، ولا ^(٢) يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد ^(٣) من تجدد انبعاث قصدى عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الأشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل

(١) كذا في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت ، والصواب « تأخر المراد » لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقبوس إلى القصد الذي اعتبر حكمه مرفقاً مسلماً ، وكذلك يقال فيما يأتي له من قوله « في وقوم المعزوم عليه » فالصواب « في وقوع المراد » لما مر .

(٢) لعل العبارة هكذا : « وكذا لا يتصور تقدم القصد . . . إلى قوله إلا بطريق العزم ثم يزداد : لا يعقل إرادة في اليوم إلى إيجاد في الغد » وإلا كان في العبارة اضطراب لا ينبغي .

(٣) لعل العبارة هكذا : « فكما لا يمكن العزم على الشيء لإيجاده ، بل لابد من انبعاث قصدى عند الإيجاد ، كذلك لابد في القديم - لو كانت إرادته بمثابة العزم - من تجدد شيء هو بمثابة القصد في الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . إلخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة .

ذلك فأما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .
ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ،
ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف سنين
لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجب بفترة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ،
وهو محال في نفسه .

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، أي
شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ ؛ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون
الاتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً
أوسط وهو الطريق النظري ، فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة .
فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحيث العالم بإرادة
قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيا عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول
عناداً مع المعرفة ؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة
ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتثليل بعزمنا وإرادتنا ، وهو
فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصد الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا
يكنى من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من
غير موجب ، ويجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم
إحالة قول من يقول : أن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب
ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يعتمد العلم
مع تعدد المعلوم ، وهذا منهيكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في
غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفة منكم
استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ،
وهو المعقول ، والكل واحد ، فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم

الاستحالة بالضرورة ، إذ تغليب صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة .
والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً —
لم يكن يعلم صنعه ألبتة .

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة ^(١) فنقول : بم تتكرون على خصوصكم
إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ،
ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سلسماً وربعاً ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور في
سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ،
وأدوار المشتري نصف سلس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة ؛
ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع
أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين
ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة
مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالاته ضرورة ، فيماذا تنفصلون عن قوله ؟
بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ ! ، أو شفع ووتر جميعاً ؟ ! ،
أو لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه
ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترأ بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية
له واحد ؟ ، وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك
الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر :

فإن قيل : إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهي ، وما لا نهاية له فلا .

قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سلس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف
بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فيماذا تنفصلون عن هذا ؟ ؛
فإن قيل : محل الخلط في قولكم : أنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه
الدورات معلومة ، أما الماضي فقد انقضى ، وأما المستقبل فلم يوجد ،
والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجودها هنا .

(١) يشير إلى « سائة قدم العالم » .

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المعداد موجوداً باقياً ، أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن اتعلمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فبم تتكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما أدعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره « ابن سينا » ، ولعله مذهب « رسطاليس » .

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطن وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإذا نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة ، وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظيم في الحجم وكية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيها له — عظم وكية ، كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فأما ما لا كية له فكيف ينقسم ؟ .

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا ^(١) خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم ، في هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا يخرج عنه .

فإن قيل : هذا يتقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق

بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدوته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ فإن قلّم : متناه ، صار وجود البارئ متناهي الأول ، وإن قلّم : غير متناه ، فقد انقضى ملة فيها إمكانات لا نهاية لإعلاها .
قلنا : المدة ^(١) والزمان مخلوق عندنا ، وسنين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني .

فإن قيل : فم تتكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً ؟ ! بل ^(٢) في البياض والسواد ، والحركة والسكون ، فإنكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله للبياض ، فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك ^(٣) لجاز أن يحدث العالم — وهو ممكن الوجود ، كما أنه ممكن العدم — ويتخصص جانب الوجود المائل لجانب العدم في الإمكان ، بغير مخصص .

وإن قلّم : إن الإرادة خه ه ت ، فالسؤال عن اخته اص الإرادة ، وأنها لم اختصت ^(٤) ؟ . فإن قلّم : القديم لا يقال له لم ، فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : لم ، فإن ^(٥) جاز تخصص

(١) وفي نسخة المادة

(٢) أي بل ننقل الكلام من تساوي الأوقات إلى تساوي الأعراض ، وهو في الواقع بحث عن اختصاص الإرادة وتحديد طبيعتها ، والفصل في هذا الاختصاص هو الفصل في هذه المشكلة كما سئى فيما بعد

(٣) يعني يتميز الشيء عن مثله بغير مخصص .

(٤) يعني قائم .

(٥) أي بحيث يجوز أن تخصص العالم في الأزل بالوجود الذي هو أحد الأمرين الممكنين اتفاقاً ، فناية ما يقال اعتراضاً على ذلك : أن العالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على حالها ، فلا يد ترجيح هذه الهيئات على سواها من مخصص ، فلم يصح قولكم : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، قلنا : إنه انصف هذه الهيئات اتفاقاً ، كما قلّم : إن الإرادة خصصه

القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقول : العالم مخصوص بهيئات مخصوصة ، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقاً ، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت ، وهيأة دون هيئة ، اتفاقاً ، وإن قلتم : أن هذا السؤال ^(١) غير لازم ؛ لأنه وارد على كل ما يريده الباري ، وعائد على كل ما يقلره ، فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم ؛ لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قلنا إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وجد ، وفي المكان الذى وجد ، بالإرادة ؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من محصن يخصص الشيء عن مثله ، فقيل : للقديم — وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكنا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله .

فإن قيل : إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تميز له ؛ وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً ؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين مماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذلك في محل آخر ، وهذا يوجب التميز ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد مماثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه ؟ ! وإذا قلنا : السوادان مثلان ، عنيما به في السوادية مضافاً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير ، لم يعقل سوادان ، ولا عقلت الأثنيتية أصلاً .

هذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقاً . فهذه العبارة كأنها شرح لقوله : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صافه ، يبنى فيبان ذلك أن نقول : ترجح وجود العالم في الأزل على عدمه اتفاقاً كما تقولون : رجعت الإرادة وقتاً على وقت وصفة على صفة اتفاقاً .

(١) يعنى قولهم : فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصاص ؟

يمتق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخف ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جلي ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

والاعتراض من وجهين :

الأول ، أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ! ، ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا مقياسة فاسدة ، تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله يفارق علماً في أمور كثيرة ^(١) ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يعمل ، لأننا لا نعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهمك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك ، فم تتكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ . فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك ^(٢) غير متصور ، فإننا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ ، فإننا نقدّر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه

(١) حل الأخص في رأيكم كما مرص ٨٤

(٢) يشير إلى دعوى ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساويين على الآخر .

قط ، وهو حرقه وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوى إذا فرض ، بقى الرجل المشوف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإذاً لا بد لكل ناظر شاهد أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثانى فى الاعتراض . هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيات مخصوصة تماثل تقاضها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله فى الفعل أو فى الزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف ،

فإن قلتم : إن النظام الكلى للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذى وجد ، وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول فى عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست متماثلة بل هى مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة فى مقاديرها وتفصيلها ، وإنما تترك الحكمة فى بعضها ، كالحكمة فى ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة فى الأوج والفلك الخارج عن المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد فى أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به ، وأما الأوقات فتشابه قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خالق ، أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة . فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى الأحوال إذ قال قائلون : خلقه فى الوقت الذى كان الأصلح الخلق فيه ، لكننا لا تقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً فى موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف ؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعين موضع القطب فى الحركة على المنطقة .

أما القطب فيبانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة

السما مشابة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب ^(١) أصلا ، وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى ، فنقول : ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية ^(٢) لها عندهم ألا ويتصور أن يكوناهما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولم لم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة ؟ ! فإن كان فى مقدار كبر السماء وشكله حكمة ، فما الذى ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطبا ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط ممثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا يخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت ، فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسامى ؛ وسائر واضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك ، والقطب ثابت الموضع ، فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الموضع من غيره .

قلنا فى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فى الطبيعة ، وأنها ليست متشابة الأجزاء ، وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدلتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل أنه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال الكرة ، فإن التربع ، والتسدس ، وغيرها ، يقتضى خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع ^(٣) الإلزام به ، فإن السؤال فى تلك الخاصية قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا ؟ ! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصية من بين التشابهات ببعضها ؟ ! وإن قالوا : لم يكن ذلك إلا فى ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ، فنقول : سائر الأجزاء من حيث أنها

(١) فى نسخة « مكوكب » .

(٢) لعله يشير إلى تركيب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها .

(٣) أى فليس يقتصر الإلزام عليه .

جسم قابل للصور، متشابهة بالضرورة ! وتلك الخاصة لا يستحقها ذلك الموضوع لمجرد كونه جسماً ، ولا بمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإلا فكنا يستقيم لهم قولهم : إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية ! يستقيم لخصوصهم قولهم : أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذى لأجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع ، متساوية ؛ وهذا لا يخرج منه .

الإلزام الثانى : تعين جهة حركة الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات ، ما سببها ، وتساوى الجهات كتساوى الأوقات من غير فرق ؟ !

فإن قيل : لو كان الكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالثلث ، والتسديس ، والمقارنة ، وغير ذلك ، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ لحوادث فى العالم . قلنا لسا نلتزم عدم^(١) اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق ، وما تحته بالعكس فى مقابلته فيحصل التفاوت ؛ وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متعاقبة ، متساوية ؛ فلم تميز جهة عن جهة تماثلها ؟ ! .

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان . فكيف تساويان ؟ ! .

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخر فى وجود العالم متضادان ، فكيف يدعى تساويهما ؟ ! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة . بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها فى الوجود ، فكل ذلك يعلم^(٢)

(١) فى نسخ إسقاط هذه الكلمة ، وقد اختارته طبعة بيروت وهو خطأ .

(٢) أى نفى أنه يعلم .

تساوى الأحياء والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساءت لم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات أيضاً .

* * *

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا يد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنىم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجرى هذا المجرى .

قلنا : فالسؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم ، فلما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهى إلى قديم يكون أول حادث منه .

فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً . والكيفيات الحادثة هى حركة الأفلاك ، أعنى الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسديس ، وهى نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلوع والشرق والازوال عن منتهى الارتفاع ، والبعاد عن الأرض يكون الكوكب فى الأوج ، والقرب بكونه فى الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه فى الشمال والجنوب ، وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فوجبها

الحركة الدورية ؛ وأما الحوادث فيها يحويه مُنقَر فلَك القمر ، وهو العناصر الأربعة ، بما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وافتراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالأخرة تنتهى مبادئ أسبابها إلى الحركة الساهوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستندُ الحوادث كلها ، ومحركُ السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فلئها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجهاً أيضاً قديمة ، ولا تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصلح الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فإنه دائم أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن ، ^(١) فهو من حيث أنه حادث بأجزائه وإضافاته ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث أنه أبدى متشابه الأحوال ، صادر عن نفس أزلية ؛ فإن كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية ، وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادثه أم قديمة ؟ ! فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأ لأول الحوادث ؟ ! وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر ، وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ؟ ! وإن كان من حيث إنه

(١) لعل صوابه « نفس » .

متجدد ، فما سبب تجده في نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل ،
فهنا غاية تقرير الإلزام .

ولم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد
هذه ، كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وقنونه ، على أنا
سنبين أن الحركة اللوحية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث
مخترعة لله ابتداء ، وبطل ما قالوه : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ،
حركة نفسية كحركاتنا .

دليل ثان لهم في المسألة

— زعموا أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ؛ مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، كتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له ؛ وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ، إذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ؛ وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ؛ فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معلوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ؛ فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، وجب قدم المتحرك الذي يلوهم الزمان بعلوم حركته .

الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ،

ومعنى قولنا : أن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان معه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان معه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنغني بالتقدم

انفراده بأحد فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان عيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فإن قيل : لقولنا كان الله ولا عالم ، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلًا ، ولم يصح أن نقول . كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن يقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول للماضي : كان الله ولا عالم ، فبين قولنا : « كان » و « يكون » فرق . إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك في أنهما لا يفرقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فلما إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى ، فدل أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضي ، ولما مضى بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحركة ، فإنها تمضي بمضى الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العلم .

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث الذي به افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكننا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العلم الأول ، أو العلم الثاني الذي هو بعد الوجود ، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي ، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان ، وهو كمعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إما ملاء وإما خلاء ، وإذا (٧)

قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، كاع (١) الوهم عن الأذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نقر الوهم أيضاً عن قبوله ، وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاه ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً في نفسه ، أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهياً ، كان البعد الذي هو تابع له متناهياً ، فانقطع (٢) أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم ، لا خلاه ولا ملاء ، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله ؛ وكذلك يقال : كما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداداً لأقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طريقه ، يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يعرعى عنه ، ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه — عند الإضافة — إلى « قبل » و « بعد » ، وبين البعد المكاني ، الذي تنقسم العبارة عنه — عند الإضافة — إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا فوق فوقه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق ، إلا خيالي وهمي كما في الفوق ، وهذا لازم فليتنامل ، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء .

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كروي ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل إن سميت جهة « فوقاً » فن حيث أنها تلي رأسك ، والأخرى « تحتاً » من حيث أنه يلي رجلك ، فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك ، والجهة التي هي « تحت » بالإضافة إليك ، هي « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقعاً يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك ، بل الجهة التي تقلدها فوقك من أجزاء السماء نهراً ، هي بعينها تحت الأرض ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض

(١) كاع يكبح ، وكع يكبح ، عن الشيء . هابه وجبن عنه .

(٢) أي ثبت أنهما غير مفهومين فيما وراء العالم .

بالدور ؛ وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن يتقلب آخراً ، وهو كما لو قدونا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهي ، والجانِب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم ، بل هي أسامى مختلفة ، قيامها ببيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده ، فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثاني آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيهما يتبدل الإضافات إليه ألبتة بخلاف « الفوق » و « التحت » ، فإذاً أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد » ، وإذا ثبت « القبل » و « البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبل » و « البعد » .

قلنا : لا فرق ، فإنه لا غرض في تعيين لفظ « الفوق » و « التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و « الخارج » ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء ؟ ، فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكنلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عني به هل لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجه » سطحه الذي هو منقطعه لا غير ، قلنا « قبله » بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير .

بقي أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات

شيء آخر ، والنزى يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان ، فإن الخضم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه ، هنا في الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخضم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له — وخلاف ^(١) المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرأ وفرضاً — وهذا ^(٢) مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان ^(٣) فإن من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذاك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتوحاً ليس قبله شيء ؛ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً إلا ويجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغائب ؛ فكذاك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر ، فكأن عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

(١) أى الشأن في كل معتقد أن خلافه يمكن وضعه في الوهم تقديرأ وفرضاً .

(٢) إشارة إلى خلاف معتد الفيلسوف في الزمان .

(٣) كما أن معتد الفيلسوف في المكان لا يمكن وضعه في الوهم ولم يمنع ذلك من اعتقاده جرياً وراء العقل ، فكذاك خلاف معتد في الزمان وإن لم يمكن وضعه في الوهم لكن العقل ساق إليه فيجب الأخذ به .

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدراً ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ «السنين» إلا بعد حدوث الفلك ودورانه ، فلنترك لفظ «السنين» ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائتي دورة ؟ ، ولا بد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ، ثالثاً — وإن كان هو الأسبق — فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان ينتهي إلينا بألفي ومائتي دورة ، والآخر^(١) بألف ومائة دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتهما ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، بل لا بد أن يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الأول وسميناه ، الأول ، لأنه أقرب إلى وهما ، إذ ارتقيتنا من وقتنا

(١) يعني بالآخر العالم الذي سماه «ثانياً» .

إليه في التقدير ، فيكون قدر إمكان هو ضعف ^(١) إمكان آخر ، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكية ، الذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكليات المقدرة صفة ذات البارئ تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العلم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، والكية صفة فتستدعى ذا كية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكية ^(٢) إلا الزمان الذى هو قدر الحركة ، فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كية متناهية ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض : أن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق في دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فلما نقول : هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بنواع ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فيلزمنا ثلاثه أنواع وكذلك يرتقى إلى غير نهاية ، فنقول : في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكية إذ الأكبر بنواعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بنواع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كية ، فتستدعى ذاكم وهو الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟ ! ، وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بنواع ثم بنواعين ، وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الخلاء والشغل للأحياز ؟ ! إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً ؟ ! وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فإن قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم

(١) يبنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثاني العالم الأول ؛ ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول .
(٢) أى وليست الكية إلا الزمان .

أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بنزاع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني : أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبيكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ، فنقول : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان ، فإن قلتم فقد انتقل التقديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز ، وإن قلتم : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناً في حال ، كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا أخذ لأمعه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفرٍ ممتنعاً ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذا طريق المقاومة .

والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراده ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

✓ دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممكناً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً .

الاعتراض أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم مامن وقت إلا ويتصور أحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكلنا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينشئ طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره في الكبير والصغير ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع^(١)

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثه ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيان أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حلول هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ، لأننا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة

(١) يلاحظ أنه قال أول المسألة : « وهذا الفن من الأدلة ثلاثة » .

بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يتمتع عليه تقديره ، سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقلر على تقدير علمه ، سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور .

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال : إنه إمكانه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للمتنع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

وإنشائي أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فإذاً ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ، أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدل أن العقل (١) في القضية بالإمكان ، لا يفترق إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حلولها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها

وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل ^(١) . فإلى ماذا يرجع ؟ فيقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : رد الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر علمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول : لا يرتفع الامكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدت العقول والعقلاء لبقى الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي ، يستدعى موجوداً ، يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه . وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثاني ، وهو كون السواد في نفسه ممكناً فغلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحله ، كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر حياة في جسم ، فالجسم مهياً لتبديل حياة ، والتبديل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان .

وأما الثالث ، وهو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلم يلزم على هذا ما قلتم ، ومن سلم حلوله . فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام « جالينوس » في بعض المواضع ، فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة ، فعندها أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة ،

(١) كذا في النسخ وأصلها « ولا إلى علمه بكونه ممكناً » أعني ما سبق له .

فيكون الإمكان السابق على الحلو مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطع فيها فلها علاقة معها ، إذ هي المدبرة المستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق .

والجواب أن رد الإمكان والوجوب والامتناع ، إلى قضايا عقلية صحيح ، وما ذكره من أن معنى قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعي معلوماً ، فنقول له : معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ، فلذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوداء والبياضية ، ولا يتصور في الوجود لون ، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ، وتثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه . وأما قولهم : لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان ينعدم ، فنقول ولو قدر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم ؟! فإذا قالوا : نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ، فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البايين ، وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله سبحانه ، فكذلك القول في الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العنر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشئ إذ يمتنع عليه ضده ، فليس كل محال كذلك ، فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس تمت مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله تعالى بذاته وجوده واجب ، والانفراد مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً ، فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله . قلنا فنحن أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كاتفراده عن النظر فإن انفراده عن النظر واجب ،

وانفرداه عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فتتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبثارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفرد إلى ينعت الوجوب .

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة ، إن عني بذلك في الوجود فنعم ، وإن عني بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد الكلي ، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس تحت ما يضاف إليه ، وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع في الموضعين فإن قيل : فقد عولم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلوا ما أورده من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فنسصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هنا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »^(١) ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

(١) وفي الفزالي بما ورد ، إذ ألف هذا الكتاب ، وجعله فصلاً من فصول كتاب « الأحياء » وبساطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الفزالي قد اعتبره صنواً لكتاب « التهاوت » تساهل على تحديد القيمة العلمية لكتاب التهاوت في نظر الفزالي . وعلى تحديد مستوى الحاشية التي ألفها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الفزالي آنفاً « ومجناه - أي علم الكلام - يتعلق الكتاب التي صنفناه في تهافت الفلاسفة » .

مسألة

في أبطال قولهم في أبدية العالم

والزمان والحركة

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساد ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالأعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلة أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار في الانقطاع ، وهذا مسلكتهم الأولى .

ومسلكتهم الثانية : أن العالم إذا علم فيكون علمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » فيه إثبات الزمان .

ومسلكتهم الثالثة : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاء الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهليل العلاف ، فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوفاً ، وإذا قد تبين

أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقائه وإفناؤه ، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكتهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحادثة فيها .
والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

الأول

ما تمسك به « جالينوس » إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعكاس ، لظهر فيها ذبول في مدة مدينة ، والأرصاء الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تنبل في هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه .

الأول : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ؛ لكن التالي محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطي المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضاف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فلا بد أن تنبل ، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم^(١) إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد أن تنبل في طول المدة ؛ أو يبين^(٢) أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول ، بل الذبول ، أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله .

الثاني : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه لا يعترها الذبول ؟ ! أما التفاته إلى الأرصاد فحال ، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب ، والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة^(٣) ، أو ما يقرب

(١) يشير إلى : إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن تنبل .

(٢) معطوف على « يضاف » أي أو ما لم يبين .

(٣) هذا رأى المتقدمين . أما العلم الحديث فقد أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير .

منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبين للحس ، قطعها في النبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم « المناظر » لا يعرف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاء كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هنا الجنس ، يستركها العقلاء ، وأوردنا ها هنا هذا الواحد ، ليكون عبرة ومثلاً لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهتها كما سبق .

الدليل الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب معدوم لها ، وما لم يكن متعلماً ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما ^(١) أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعلمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي ^(٢) إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العلم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العلم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العلم .

ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم ^(٣) يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقي كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذا لم يفعل شيئاً ، والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً ؟ ! ، فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ ! أهو وجود العالم ؟ ! ، وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فعله عدم العالم ؟ ! ، وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلاً ، فإن أقل درجات الفعل

(١) لم يذكر مقابلها .

(٢) ذكر بالنسبة لإرادة القديم على أنها سبب للعلم ، احتمالين : -

(أ) الاحتمال الأول أن تكون الإرادة قد تعلقت بعلمه بعد أن لم تكن متعلقة ثم أحال هذا بأنه يؤدي إلى التغير في القديم .

(ب) الاحتمال الثاني أن تكون الإرادة قد تعلقت منذ الأزل بعلمه في الوقت الذي علم فيه حتى لا يلزم تغير في القديم - وهذا الاحتمال هو ما أشار إليه بقوله « أو يؤدي » - ثم أحال هذا بأن ما استدل به في المسألة الأولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة صدور العلم الحادث من القديم ، وفي عبارته ركة لا تنفي .

(٣) أي بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدي إليه من المحالات .

أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله القاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين فى التفصي عن هذا أربع فرق ، وكل فرقة اقتضت محالاً .

أما المعتزلة فلإنهم قالوا : فعله الصادر منه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا فى محل فيتعلم العالم كله دفعة واحدة ، ويتعلم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ؛ وهو فاسد من وجوه : أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يقلد خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلم يتعلم بنفسه من غير معلم ؟ .

ثم بم يعدم العالم ؟ ! ، فإنه إن خلق فى ذات العالم وحل فيه فهو محال ، لأن الحال يلاق المحلول فيه ، فيجتمعان وأوفى لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدّين ، فلم يفته ، وإن خلقه لا فى العالم ، ولا فى محل ، فن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟ ! .

ثم فى هذا المذاهب شناعة أخرى ، وهى أن الله تعالى لا يقلد على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقلد إلا على إحداث فناء ، يعدم جواهر العالم كلها ، لأنها إذا لم يكن فى محل كان نسبها إلى الكل على وتيرة واحدة .

الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعله الإعدام ، والإعدام عبارة عن موجود ، يحدثه فى ذاته تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه فى ذاته ، فيصير الموجود ، به موجوداً ، وهذا أيضاً فاسد .

إذ فيه كون القديم محل الحوادث .

ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدر ، فثبتت شئ آخر سوى الإرادة والقدر ، ووجود المقتور وهو العالم ، لا يعقل ، وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة الأشعرية إذا قالوا : أما الأعراض فلإنها تفتى بأنفسها ، ولا

يتصور بقاؤها ، لأنه لو تصور بقاؤها ، لما تصور فناؤها^(١) لهذا المعنى ، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد .

لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود، والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في يوم هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله ، يقضى أيضاً به في سواد الشعر .

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تنفى بأنفسها وأما الجواهر فلإنها تنفى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فيندم .

وكأن فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل ، لما لم يحلوا كون العدم فعلاً .

وقالت الفلاسفة : إذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا^(٢) ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه . وبالجملية : عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد

(١) لعل ذلك لما هو معروف عند الأشاعرة من أن المرض لا يقوم بالمرض والبقاء عرض فلا يمكن أن يقوم بالأعراض ، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاؤها بنفسها لا ببقاء زائد عليها ، ويستحيل لا يعقل فناؤها لأن ما بالذات لا يتخلف .

(٢) أى الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا : بأن العالم حادث ، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها ، وبالجملية . . . إلخ .

وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة هي الهيولى باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء ، وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، وليست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد ، تكثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

الجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أهكن أن نذب عن كل واحد ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم ، لاشتهال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بم تتكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لا بد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ ! قلنا الصادر منه ما تجدد ، وهو العلم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العلم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صلب عنه ؟ ! .

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف وقع ؟ ! وليس معنى صلوره عنه ، إلا أن ما وقع ، مضاف إلى قلوبته ، فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل إضافته إلى القلوة ؟ ! وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العلم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العلم ليس بشيء ، فكيف يطرأ ، وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟ ! ولا تشك في أن العلم يتصور طريانه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول ووقوعه ، سُمي شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قلوة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هنا إنما يلزم على ملهيب من يجوز علم الشيء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذي طرأ ؟ ! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما نحى انعدام الأعراض طرياناً أضدادها ، التي هي موجودات ، لا طريان العلم المجرد الذي

ليس بشيء ، فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان ؟ ! ، فإذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطارئ عدم السواد .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالتضمن غير المتضمن أم عينه ؟ ! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره فذلك الغير معقول أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، قلنا : فبم عرفتم أنه متضمن ؟ ! ، والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟ ! ، فإن قالوا : قديم ، فهو محال ، وإن قالوا : حادث ، فالوصف بالحادث كيف لا يكون معقولاً (١) ؟ ! وإن قالوا : لا قديم ولا حادث فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لو قيل السواد معلوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل : إنه معلوم كان صدقاً ، فهو طارئ لا محالة ، فهذا الطارئ معقول ، فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة قادر .

الوجه الثاني : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضدها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملوك والعدم ، أعني تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا علمت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو علم محض ، وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانبطاع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المعقولات في النفس ، فلأنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده ، وإذا علمت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده ،

(١) لقد ظفر في الفقرة السابقة أعني قوله « والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً » وقوله « فذلك المتضمن المعقول » : فإما يحاول استنباطه الآن ، هو تكرار . والأول به أن يشب إلى المطلوب ويقول : « فالوصف بالحادث كيف لا يكون أثراً لقادر ؟ » .

فزوالها عبارة عن علم محض قد طرأ ؛ فعقل وقوع العلم الطارئ ؛ وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً . عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .
فتبين بهذا أنه مهما تُصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفرق الحال بين أن يكون الواقع علماً أو وجوداً . والله أعلم .

مسألة .

في بيان تلييسهم

بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة — سوى الدهرية — على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلييس على أصلهم ؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه :

(أ) وجه في الفاعل .

(ب) وجه في الفعل .

(ج) وجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ ! .

ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم في دفعه .

أما الأول

فتقول : القاعل عبارة عن يصد عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوز ، وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً عن الحد . واستعار اللفظ اكتفاءً بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد ، وهو أن القاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن القاعل لم يسم فاعلاً صانعاً ، لمجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجدار ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر عليه في ذلك ، ولم يكن قوله كاذباً ، والحجر فعل عندهم ، وهو الموى والثقل والميل إلى المركز ، كما أن النار فعلاً وهو التسخين ، والحائط فعلاً ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فإننا نسمى ذلك الشيء مفعولاً ، ونسمى سببه فاعلاً ، ولا يقال كان السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير لم آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعل » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضدًا لقولنا « فعل » ولا دفعاً ونقضاً

له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما أنا إذا قلنا « فعل » مباشرة من غير آلة ، لم يكن نقضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً ، وإذا قلنا « فعل » بالاختيار ، لم يكن تكراراً مثل^(١) قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا : « فعل » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث أنه فعل ، لكان قولنا « فعل » بالطبع متناقضاً ، كقولنا فعل ، وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الحمد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة . فإن سمي الحمد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم ، وهو كقول القائل : قولنا : أراد عام ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ، وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » بالطبع ليس بنقض للأول ، فليس كذلك ، فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ، ولا يشتد نفور الطبع عنه ، لأنه يبق مجازاً ، فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سمي فعلاً مجازاً .

وإذا قيل : « فعل » بالاختيار فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تصور أن يقال : « فعل » وهو مجاز ، ويقال : « فعل » ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعل » بالاختيار ، وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ،

(١) هو مثال القبول لا السنن وإن كان وضعه نائياً .

فإنه لا جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه أى نعم ، لم يستبح أن يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز ، فهذه مزية القدم ، فليتبه لحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلاً ، إنما تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ، ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟ ! ، ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تُحرق ، والسيف يقطع ، والتلج يبرد ، والسقمونيا تسهل ، والحبز يشبع ، ولما يروى . وقولنا : يضرب ، معناه يفعل الضرب ، وقولنا تحرق ، معناه تفعل الإحراق ، وقولنا : يقطع ، معناه يفعل القطع ، فإن قلتم ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكين فيه من غير مستند .

والجواب ، أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين ، أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، وكذا اللغة ، فإن من ألقى إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صدق قاتله ، فإن كان اسم الفاعل على المريد وعلى غير المريد ، على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه ، فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلاً ؟ ! ، مع أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكان الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً ، ولم تسمى النار قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً ، لفعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نغنى بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سبب لوجود كل

موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارئ تعالى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارئ سبحانه لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس ، لانعدم الضوء ، فهذا ما نعينه بكونه تعالى فاعلا ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً ، فلا مشاحة في الأسماء ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصلو عن الإرادة حقيقة ، وقد نقيمت حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف للدين المسلمين ، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، ونقيمت حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط .

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لاتعدام الشرط في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، إذ الموجود لا يمكن إحضاره ، فإذا شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً .

فإن قيل: معنى الحادث «الموجود بعد عدم» ، فلنبحث أن الفاعل إذا [أحدث ، أكان الصادر منه المتعلق به ، الوجود المجرد ، أو العدم المجرد ، أو كلاهما ؟ ! ، وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل ألبتة ، فبقي أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائماً ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفعال^(١) وأدوم تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقي^(٢) أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كل وجود ، وهو وجود مبسوق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صلوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس

(١) وفي نسخة «أفضل» .

(٢) لعله اعتراض أجراه الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليفهمه فيصفوه له المقام ، وفي العبارة

ركعة لا تنفي .

بفعل الفاعل ، فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشتراطه في كونه فعلاً ، اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم إن الموجود لا يمكن إيجاداً ، إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح ، وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بموجد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معلوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجداً ، ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذا لا إيجاد إلا للموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجداً ، والمفعول موجوداً . قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيلتموه من أن الباري تعالى لو قدّر علمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه يتعدم البناء ، ويبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس بالباقي ، بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء ^(١) مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث علمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود ^(٢) عندنا — وهو موجود — بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود ، فإن نفي عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا عقل تعلقه بالفاعل . وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل — أعني كونه مسبوقاً

(١) مثل قنقري ليس فيه قوة .

(٢) في نسخة « الحدوث » .

بالعدم — فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعلم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل ، وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلاً ينبغى أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط فى كونه فاعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بمجاوز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً ، وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حرك اليد فى ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، لكانت اليد مع الماء قبل تنحيه فى حيز واحد ، ولو تحرك قبلها ، لانفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معه معلولها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلاً ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له . وأما المعلوم مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ، ومعلوم العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلاً ، فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره ، كان متجوزاً فى الاستعارة . وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً ، تلييس ، لأن الأصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المرید ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلاً له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادثاً عن عدم ، فهذا

الاعتبار كان فعلاً ، وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هي من فعل الله سبحانه وعلى أى وجه كان فكونه فعلاً ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلمتم تصور الدوام فى نسبة العلة فتحن لا نعى يكون العالم فعلاً ، إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلاً فلا مضابقة فى التسميات بعد ظهور المعانى .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ، والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

فإن قالوا : العالم يجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط . فإن اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ، ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالميخ .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلا واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة ، في المبدأ الأول ، إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا أثنية ، ولا كثرة ، كما سيأتي في أدلة التوحيد ، ولا ثمت اختلاف مواد ، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً ، ولا ثمت اختلاف آلات

إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته ، فالكلام في حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحادا ، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلّة لآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علّة لا علّة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئا واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علّة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران من علّة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علّة واحدة ؟ ! ، فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علّة مركبة ؟ ! ، فيتوجه السؤال في تركيب العلّة ، إلى أن يلتقى — بالضرورة — مركب بسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالاتقاء ، وحيث يقع الاتقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم : إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور ؛ وإلى ما ليست في محال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هي محال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسبها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسبها عقولا مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة النورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال ، وهي ثلاثة : أجسام ، وهي أخسها . وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوس ، وهي أوسطها ،

فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسخة في الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس يجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ، وقد سميناه العقل الأول ، ولا مشاحة في الأسامي — يسمى ملكاً أو عقلاً أو ما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثاني : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ؛ ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه ؛ وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه : عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير هو الذي يسمى العقل الفعال ؛ ولزم حشو فلك القمر — وهي المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تخرج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل* إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة ، وبمجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر . وحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأول^(١) ثلاثة أشياء ؛ عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ! فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ؛ ولا تتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن

(١) يريد بالعقول الأول ما حدا العقل العاشر .

الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني ، فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته . فينبغي أن يقال : هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد ؟ فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه ، وازمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ ، وهو فى ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ؛ ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول - لا من جهة المبدأ بل من جهته - أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ؛ فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالسيط ، إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكم به . فهذا هو القول فى تفهيم من فهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحركات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ؛ أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل أنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معلودة :
الأول : هو أننا نقول : إذ عيّم أن أحد معاني الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره ؟ ! فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة ^(١) ، وإن كان غيره ، فهلا قلّم : فى المبدأ الأول

(١) يريد فقط فى الشيء الذى أدمعنا صوره عن هذا الجانب ، فحيث لم يرتو على الوجود شيئاً ، وحيث آل أمر الإمكان إلى أنه الوجود فينبغي ألا يصدر عنه شيء ؛ أما الكثرة التى صبرت من العلم بالذات والعلم بالمبدأ الأول ، فلا يريد نفها هنا ، لأن لها بحثاً يأتى ، ولأن وحدة الوجود والإمكان لا تستلزم نى الكثرة الناشئة من تعدد جهات أخرى .

كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فليجز صدور المختلفات منه ، لهذه الكثرة ؛ فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلامعنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره ، قلنا : فكلنا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ؛ وبالحملة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكلنا الفصل الثاني ؛ ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره واحداً ؟ !

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ؟ ! ، ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود ؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود ! أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ؛ ويمكن أن يقال : موجود ، وليس بواجب الوجود ؛ كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكرناه من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن .

الاعتراض الثانى هو أن نقول : عقله مبدأه ، عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم غيره ؟ ، فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ، فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ؛ فنقول : والمعلول عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل يجوهه ، فيعقل نفسه ، والعقل والماعقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعله ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن

كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول ، فلتصلر منه المختلقات . ولترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فلان قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

فالجواب من وجهين : —

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره « ابن سينا » وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأً لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً ، إذ استبحوا قول القائل : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعقلته ومبدأه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث أن العلة ، ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدأ الأول ، ونفس المعلولات ، ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ؛ فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذي لا خبر له بما يجري في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى ، المتكرين لقوله تعالى : « ما أشهدتهم خلاق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السُّوءِ الْمُعْتَقِدِينَ أَنَّ أُمُورَ الرُّبُوبِيَّةِ ، تستلزم على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل — صلوات الله عليهم وسلامه — واتباعهم — رضوان

الله عليهم - فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو
حكى في منام لتعجب منه

الجواب الثاني : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما
حاذر من لزوم الكثرة ، إذ لو قال به للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله
نفسه ! وهذا لازم في المعلول الأول ، فينبغي أن لا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل
الأول أو غيره ، لكان التعقل غير ذاته ، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ، ولا علة
إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ! فينبغي أن لا يعلم إلا ذاته ، وتبطل الكثرة التي نشأت
من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ! لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعله أو بغير علة ؟ ! ، فإن كان بعله ، فلا علة إلا المبدأ
الأول ، وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صلب ، وهو
ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدر منه ؟ ! ! وإن لزم بغير علة ، فليزعم من
وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ! فإن لم يعقل هذا
من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ،
والممكن يفتقر إلى علة . فهذا اللازم في حق المعلول ، وإن كان واجب الوجود
بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلا بد له من
علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ،
لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون
المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، (فـ) كما أن كون العلة عالمة
بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من
لزوم العلم بالعلة .

فيان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له وليس هو
من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا يخرج منه .

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو
غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره

فليكن كذلك في المبدأ الأول ، ويلزم منه كثرة ، ويلزم منه تربع لا تثليث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ! ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وهنا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس .

الاعتراض الرابع أن نقول : : التثليث لا يكفي في المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه : —

أحدها أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثاني أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر ، واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود محض ، لا يختص بمقدار ، مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فنقول : وتعيين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام ، أم يفتر إلى علة موجودة ؟ ؛ فإن كان كافياً فقد استغنيت عن وضع العلل ، فأجكوا بأن كون النظام في هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا

الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :
إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلم يلزم تعيين نقطتين من
بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟ ! .

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض ، فما مبدأ تلك
الاختلافات ؟ ! ، والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ،
والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً ، في الشكل وهو الكرى ، ومتشابهاً في المعنى وهو
الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا يخرج منه .

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما
ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه ، لا يشككنا
في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوزتم هذا ، فقولوا . إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد
بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك
الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ،
والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسموية . بأنواع كثيرة لازمة فيها ،
لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاء تولد كثرة ، يقال : إنها
لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر
ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمّت ولا يدرى
عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ،
بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني ، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا في مكان ،
فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص
أحدهما بالإضافة إليه .

فإن قيل لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة
في المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن ، لا يحكم به من المعقولات ،

إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لم يستحيل ؟ وما المردّ والفيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول — لا من جهة العلة — لازم واثان وثلاثة ١٩ ، فما المحيل لأربعة وخسة وهكذا إلى الألف ١٩ ؟ وإلا فن يتحكم بمقدار دون مقدار ؟ ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد ، وهذا أيضاً قاطع ثم نقول : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألفٌ ونيفٌ واثنا كوكب ، وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة ؛ فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي ، من التبريد والتسخين ، والسعادة والنحوسة ، وتختلف مقاديرها في ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، منع هذا الاختلاف ؛ ولو جاز هذا لحاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ؛ دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة لميولاه ، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة ، أو المسعدة أو المنحسة ، وعلة لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاص جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في المعلول الثاني ، تصور في المعلول الأول وقوع الاستثناء .

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحركات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؛ وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل — عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه ، وصانعه — فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ، فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ ! ،

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانمه ، شيطان آخران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذلك في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً ، فلست أدى كيف يقع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعور بزعمهم في المعقولات .

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فإذا تقولون أنتم ؟ ، أترعون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيطان مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ ! ، أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتكركون التوحيد ؟ ! ، أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتتكرون الحس ؟ ! ، أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟ ،

قلنا : نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل ، على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقضٌ من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقضٌ للتوحيد ؟ ! ، فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهما عليهما ، فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق الاختلافات ، والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ ! ، فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره ، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرم إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث

إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة .
 فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء — صلوات الله عليهم —
 وليصدقوا فيها ، إذ العقل ليس يجبلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية
 والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع
 — صلوات الله عليه — : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » .

مسألة

في بيان عجزهم عن الاستدلال

على وجود الصانع للعالم -

فنبول : الناس فرقان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبه في القول بالصانع .
وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .
وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميته صانعاً فهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القطعي على قرب ، فإننا نقول : العالم ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ! وكلنا القول في علة العلة ، فإنما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهي إلى طرف ، فالأخيرة علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنما لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عددٌ ، ودليل التوحيد بمنعها ، فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحد ، أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، أو غيرها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وإنما الخلاف في الصفات — وهو الذى نعتيه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفي الصفات ، بعد هذه المسألة .

الثانى وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلها علة ، ولعل العلة علة كذلك ، وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فلما نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ! ، ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم ^(١) يبعد أن يكون بعضها علة للبعض ، وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ؟ ! ، كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأكول ، والمعلوم لا يوصف بالنتاهى ، وعدم التناهى ، فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فلها لا تنفى عنكم ، والموجود المفارق للبدن

(١) يمكن اعتبارها نافية ويمكن اعتبارها استفهامية .

من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من نقطة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهى بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعها ، وبعده ، وإن كان الكل بالنوع واحداً ، فعندكم فى الوجود فى كل حال ، نفوس لا نهاية لإعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم فى الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحتم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرق ؟ ! .

ويم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليالى والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد البعض ، والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك فى « القبل » لتحقيق الزمانى فينبغى أن لا يستحيل فى « القبل » الذاتى الطبيعى . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ ! ، وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ؟ ! .

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من أحاد العلل ، ممكنة فى نفسها أو واجبة ؟ ! فإن كانت واجبة ، فلم^(١) تفتر إلى علة ؟ ! ، وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائلة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

(١) يصح فيها من حيث المعنى التنى والاستفهام الإنكارى ، ولكن الاستفهام أنسب لمناسبة

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ؛ فإن كان المراد هنا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى أن له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ؛ وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .
فإن قيل : فهنا يؤدي إلى أن يقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يقوم التقديم بالحوادث : والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوّم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيناه من الأرض ، فإنه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد ^(١) حادث ، بعد أن لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ماله ^(٢) أول .

فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا الإشكال ، ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض .

فإن قيل : الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهي وعدم

(١) لعله يقنى به المفهوم شئنا من « الإضاءة » و « الظلمة » .

(٢) يقنى حل « ما » حل أنها نافية لا حل أنها موصولة .

النهاى ، إلا إذا قدر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد ^(١) ما يقدر فى الوهم ، وإن كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه ، وإنما الكلام فى الموجود فى الأعيان ، لا فى الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات ، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت علمها ، ولا قوام لها بمجورها دون الجسم ، فإذا لا وجود للنفس ، إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهى النهاية عنهم ، والمعلومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعلمها إلا فى الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب ، أن هذا الإشكال فى النفوس ، أوردناه على « ابن سينا » و « الفارابى » والمحققين منهم ، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسطاليس » و « المفسرين » ^(٢) من الأوائل ، ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قلنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها ، فاللدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها ^(٣) يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمى ، أو جنى ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

(١) لو حمل معناه : على أن الوهم لا يستطيع أن يتابع التقدير إلى ما لا نهاية له ، لأن التقدير محدود الطاقة ، محدود زمان الوجود ، فلا يوجد فيه ما لا نهاية له كما لا يوجد فى الخارج ، لكان حسناً ، وربه لا يريد ذلك .

(٢) روى نسخة « والمعتبرين » .

(٣) أى فى زمنها .

مسألة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أن الله واحد

وأنه لا يجوز فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له

واستدلالم على هذا بمسلكين

المسلك الأول : قولهم : إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلّة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات ، وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ؛ وليس زيد إنساناً لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ؛ بل لعلّة جعلته إنساناً ، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثّر المادة الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية . فكذاك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلّة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلّة ، تقسيم خطأ في وضعه ، فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ ! ، قولكم : إن الذي لا علة له ، لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ؛

فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعله ، إذ قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيّم بوجود الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك ^(١) من لفظه ، نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعله ؟ ١ ، حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خرف ^(٢) لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً .

كيف ؟ ١ ، وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعله ؟ ١ ، فإن كان لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع — أعنى اللونية — إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لوناً لعله ، جعلته لوناً ، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات لعله ، يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود ، ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال للسواد : إنه لون لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى لا علة له لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

مسلكهم الثاني : أن قالوا : لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كان متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والأنينية ، إذ السودان هما اثنان ، إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن

(١) كذا . وفي بعض النسخ « يتسبك » : وكلتا المادتين نايتان هنا ، والأين « يستفاد » :

(٢) الخرف بفتحين فساد العقل من الكبر بفتح الباء ، وبابه « طرب » .

في وقتين ، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد ، هما أثتان لاختلاف ذاتيهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، بلجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة . وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه لا في موضوع .

فإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركب وانقسام بالقول . وواجب الوجود لا تركيب فيه ، وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ، إذ لا تركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً من أجزاء ، تنظم في الحد بالفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعها ، وهذا لا يتصور في واجب الوجود ، ودون هذا لا تتصور الاثنينية .

والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنينية ، إلا بالمغايرة في شيء ما ، وأن التماثلين من كل وجه ، لا يتصور تغايرهما ، ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم محض ، فإلزامه عليه ؟ ! .

• • •

ولترسم هذه المسألة على حيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا ينبغي إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

• • •

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم ، إلا بإثبات الوحدة لذات البارئ سبحانه من كل وجه ، وإثبات الوحدة ، بنى ^(١) الكثرة من كل وجه ، والكثرة تنطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلا ، أو وهما ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم في الوهم بالكية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكية ، كاتقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منى عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون البارئ سبحانه صورة في جسم ، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعهما . أما منع مجموعهما فلهعتين : إحداهما أنه منقسم بالكية عند التجزئة ، فعلا أو وهماً . والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى . ولا يكون مادة ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه . ولا يكون صورة ، لأنها تحتاج إلى مادة .
الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، فإن السواد سواد ^(٢) ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية ^(٣) في العقل ، فإن الإنسان حيوان وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من

(١) يعني « يكون بنى . . . إلخ » .

(٢) كذا في النسخ . ولعلها « سوادية » .

(٣) كذا في النسخ . وصوابها « الناطقية » .

الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فرعوا : أن هذا أيضاً منى عن المبدأ الأول .
الخامس ، كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ،
فإن للإنسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها ، وكذا
المثلث مثلاً ، له ماهية وهى أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود
جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية
الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدرك أن لهما وجوداً فى الأعيان أم لا ، ولو
كان الوجود مقوماً لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته فى العقل قبل وجوده . فالوجود
مضاف إلى الماهية ، سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة ،
كالسماء ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، كماهية الإنسان فى زيد وعمر ، وماهية
الأعراض والصور الحادثة .

فرعوا : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليست له
ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود
الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية ، كما أن الإنسان ، والشجرة ،
والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ،
غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو
مناقض لكونه واجباً .

ومع هذا فإنهم يقولون فى البارئ تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ،
وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعلم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ،
وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، ومتلذذ ،
وجواد ، وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة
فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغى أن نحقق مذهبهم للتفهم أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض
على المذهب ، قبل تمام التفهم ، رى فى عماية .

والعملة فى فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما

تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة ؛ فلا ينكرون إذن كثرة السلوب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا: إذا قيل له: (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده، وإذا قيل (مبدأ) ، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه، وهو سبب له، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل: (موجود) ، فعناه: معلوم ، وإذا قيل: (جوهر) فعناه الوجود ، مسلوباً عنه الحلول في موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل: (قديم) ، فعناه سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل: (باق) ، فعناه سلب العدم عنه آخراً ، فيرجع حاصل القديم والباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبقاً بعدم ، ولا ملحوقاً بعدم ، وإذا قيل: (واجب الوجود) ، فعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذ نفي علة له ، سلب ؛ وجعله علة لغيره ، إضافة ؛ وإذا قيل (عقل) ، فعناه أنه موجود يرى من المادة ، وكل موجود هذه صفة ، فهو عقل ، أي يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى هذه صفتها ، أي هو يرى من المادة ، فإذن هو عقل ، وهما عبارتان ^(١) عن معنى واحد ، وإذا قيل: (عاقل) ، فعناه أن ذاته الذي هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عاقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) ، من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذي هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة ، لا يكون شيء مستوراً عنه ، ولا عقل نفسه ، كان عاقلاً ، ولا كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولا كان عقله بذاته ، لا يترادف على ذاته ، كان عقلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل ^(٢) والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل

(١) لعله يعني « يعقل ذاته » و « يعقل غيره » فردهما جميعاً إلى أنه « عقل » .

(٢) وفي نسخة « العقل والمعقول » .

« كونه عاقلاً » عقله بـ « كونه عاقلاً » فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذا قيل : (خالق) ، (وفاعل) ، (وبارئ) ، وسائر صفات الفعل ، فعناه أن وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإحسان النار ، ولا تشبه نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس ، إلا في كونه معلولاً فقط ، وإلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإحسان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، قفيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره — أى الظل — ؛ وإن كان الواقف أيضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبهه أيضاً ، فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه ، وفي حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضى — أى أنه غير كاره له — فإنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضى ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل ، علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلاً غير زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه ، وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثاني ، فهذا معنى كونه فاعلاً ، وإذا قيل : (قادر) ، لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذى قرئناه ، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات ، التى بفيضانها يتنظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، فى الكمال والحسن .

وإذا قيل: (مريد)، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضى : إنه مريد ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا لأن علمه بالأشياء ، ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره ، وهو محال في واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين ، (علم) شئ حاصل من صورة ذلك الشئ ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، (وعلم) اخترعناه ، كشئ لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه في أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثاني ، فإن تمثل النظام في ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا ، كافياً في حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا ، هو القدرة بعينها ، والارادة بعينها ، ولكننا لقصورنا ليس يكفي تصورنا ، لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة ، تنبعث من قوة شوية ، ليتحرك منهما معاً القوة المحركة للعصل والأعصاب ، في الأعضاء الآلية ، فيتحرك بمحركة العصل والأعصاب ، اليد أو غيرها ، ويتحرك بمحركها ، القلم أو آلة أخرى خارجة ، ويتحرك المادة بمحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعصل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعصل ، الذى هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك في واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات ، منه واحداً ، وإذا قيل له: (حى) ، لم يرد به إلا أنه عالم علماً ، يفيض عنه الوجود ، الذى يسمى فعلاً له ، فإن الحى هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال ، على الوجه الذى ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ، ينبعث عنهما الإدراك والفعل ، فحياته عين ذاته

أيضاً ، وإذا قيل له : (جواد) ، أريد به أنه يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتم بشيئين : أحدهما : أن يكون للمتعلم عليه فائدة فيها وهب له ، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود ، والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجد ليُمدح ويثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيص ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقي لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس يبغي به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح ، فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته . وإذا قيل : خير محض ، فلما أن يراد به وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له . بل يرجع إلى عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود — من حيث إنه وجود — خير ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد ^(١) يقال : خير ، لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء ، فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فعناه هذا الوجود ، مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً ، وإذا قيل : (عاشق ومعشوق ولذيق وملتذ) ، فعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ، ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ، ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات — لو أحاط بها — وفي جمال صورته ، وفي كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وباجلملة إدراكه لخصور كل كمال ^(٢) هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد — لكان ^(٣) محباً لكمالهِ وملتذاً به ، وإنما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السرور لا يتم بما يزول أو ينحش زواله . والأول له البهاء الأكل ، والجمال الآثم ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من

(١) مقابل قوله « فلما أن يراد به » .

(٢) في النسخة « حال » .

(٣) المناسب « كان » بحذف اللام .

إمكان التقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل إيجاب ، والتذاهبه به فوق كل التناذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعاني ليست لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المريد ، واختار والقاعل ، منا ، مع القطع ببعده إرادته عن إرادتنا ، وبعده علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بعد في أن تستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ، ولولم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذة - أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة - إلا في السرور بالشعور بما خصوا به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله ، ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ، فإن وجود الملائكة - التى هي العقول المجردة - وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شئ برئياً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله ، وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ^(١) ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .
فهذا طريق تفهيم ^(٢) مذهبيهم .

(١) أى لما ساءه كل هذه المعاني .

(٢) إذا كان كل ما ذكر من أول المسألة إلى هنا الموضع تفهيماً لمذهب الفلاسفة ، فأية قيمة

بقيت لكتابه « مقاصد الفلاسفة » الذى يقول في مقدمته :

« أما بعد ، فإنى التمت كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، وسكامن تليسيهم وإغوائهم ، ولا مطمع في إسفافك إلا بعد تمرينك فذهبيهم ، وإعدادك مستقهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب ، قبل الإحاطة بمبادئها ، محال ، بل هو ردى في التهايم والاضلال ؛ فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم ، كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم المنطقية ،

وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجوز اعتقاده ، فبين أنه لا يصح على أصلهم ؛ وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فبين فساد .

والطبيعية ، والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورد ، على سبيل الاختصاص والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . . . إلخ .

أقول : إذا كان النزاع قد أفرد لحكاية مذاهب الفلاسفة كتاباً برأسه ، صور فيه تلك المذاهب توطئة لرد عليها ، فأية داعية لهذا التطويل هنا في حكاية مذهبهم ؟ ! ، بل أية قيمة تنبئ لهذا الكتاب الذي سماه « مقاصد الفلاسفة » ، بعد ما أغناها عنه هنا بشرح المسائل التي يريد الرد عليها ، على هذا النحو من الإسباب والتطويل ؟ !

الذي يظهر لي أن الشرح هنا جاء في موضعه ، ليرتبط تصوير المذهب بالرد عليه ، أما أن يكون كل منها في كتاب ففیه تشتيت للمعكر وتوزيع للفطن .

وأما الذي دعا النزاع إلى أن يؤلف كتاب « مقاصد الفلاسفة » فليس هو وحده ما يقصده علينا في تلك المقدمة التي اقتبسنا بعضها هنا ، وإنما هو شيء آخر وراء ذلك أو هو شيء آخر مع ذلك ؛ استمع إليه يقص علينا سبب تأليفه كتاباً يصور فيه مذهب الباطنية قبل أن يشتغل بالرد عليهم قال : « فابتدأت بطلب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدها خواطر أهل العصر ، لا على المنهج المهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيباً معكاً ، مقارناً للحق ، واستيفيت الجواب عنها ، حتى أنكر أهل الحق مني ، مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقال : هذا سعى لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرته لمذهبهم ، لولا تحقيرك له ، وتزويق إياه ؛ وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبى - رحمهما الله - تصنيفه في الرد على المنزلة ، فقال الحارث : الرد على البعثة فرض ؛ فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ، ولا يفهم كنهه ؟ !

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ، ولم تشتهر ، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها ، إلا بعد الحكاية ؛ نعم ينبغي ألا يتكلف لم شبهة ، ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحاب المختلفين إلى ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ؛ فلم أرض لنفسي أن يظن في الغفلة عن أصل حجتهم ، فلفظك أرددتها ؛ ولا أن يظن في أي - وإن سمعتها - فلم أنهيها ، فلفظك قررتها ، وللمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بنهاية البرهان .

فهذا الذي حدا بالنزاع إلى أن يؤلف في تصوير مذهب « الباطنية » قبل الرد عليهم ، هو نفسه الذي حدا به ، إلى أن يؤلف في تصوير مذهب « الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم - لا ما حكاه لنا في مقدمة « مقاصد الفلاسفة » - إذ أن النزاع كان يشمر شعوراً قوياً بأن المتكلمين من قبله لم يوفقوا في الرد على الفلاسفة نتيجة لعدم فهمهم لمذهبهم ، استمع إليه يقول : « ولم يكن في كتب المتكلمين ، من كلامهم - يعني الفلاسفة - حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبعدة ،

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ، ودعواهم فيها ، ونبين
عجزهم عن إقامة الدليل ، ولترسم لكل واحدة مسألة على حياها .

ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بفاقل عامي ، فضلا عن يدعي دقائق العلوم ، فملت
أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رى في عمية .
وهو لذلك يعلم أن الفلاسفة كانوا يسيرون فيهم هذا التنقص ، فأراد أن يتجمل بالبراعة منه ،
بتأليف هذا الكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، وإلا فما باله يطيل في كتاب « تهافت الفلاسفة » شرحاً
وإيضاحاً بما يحملنا في غنى مطلق عن ذلك الكتاب ؟ ! وما باله أيضاً يتعرض في ذلك الكتاب
لما لم يكن موضع خلاف بينه وبين الفلاسفة ، فقد تعرض فيه لجميع مسائل المنطق وليس يخالفهم في
شيء منها كما صرح بذلك في كتاب « التهافت » وتعرض لكل مسائلهم الطبيعية ، وليس يخالفهم
إلا في مسائل معدودة منها ؟ ! في حين أنه قد أسعفتنا في « التهافت » بشرح ما يريد الرد عليه من
آرائهم ، وعرضه عرضاً واضحاً ، قل الرد عليه ، بحيث لا يشعر القارئ ، بأنه في حاجة إلى شيء
آخر أصلاً ، فلا بد أن يكون لتأليف « مقاصد الفلاسفة » غرض آخر وراء التمهيد لكتاب تهافت
الفلاسفة ، وهو ما أوضحناه سابقاً .

مسألة

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً ، ويموز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً لنا زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكننا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت . ولو قلرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة ، فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترنا أيضاً لعقل كونهما شيئين ، فإذا لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول ، عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود ، وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

* * *

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ ! ، فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه استحالة كثرة الصفات ، وفيه التزاع ، وليست استحالاته معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان .

ولم مسلكان :

الأول : قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم

يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ، أو يفتر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر ؛ فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، وهذه الثنية المطلقة ؛ وهو محال .

وإما ^(١١) أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علتة ، إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل ^(١٢) : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن إبطالكم القسم الأول وهو الثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه ، في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبئ هذه المسألة عليه ؟ !

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا .

فينبغي قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة ، فلم قلتم ذلك ^(١٣) ؟ ! ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذلك صفة قديمة معه ، ولا فاعل لها ؛ وإن أردتم بواجب الوجود

(١) الأول أن يحذف « إما » ويقول : « وإن احتاج » ليتفق مع سابق الكلام ، إذ هو المقابل الثاني .

(٢) هو المقابل الثالث .

(٣) إشارة إلى قولهم باستحالة الفرض الذي يكون فيه أحدهما محتاجاً إلى الآخر .

أن لا تكون له علة قابلة فهو ^(١) ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ ١ .

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلة ، فإذا سلم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلة ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف يتقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متفرقة في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلة ، إذ لو افترق كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافترق المحل أيضاً إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افترق كل موجود إلى علة ، وافترقت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل علتها ^(٢) الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفها ، وأما العلة القابلة فلم يتقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن يتنى المحل حين تتنى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود .

(١) الحديث عن الصفات كما هو واضح إذ هي التي أمرها مشكل في نظر الفلاسفة ، ولهذا فللمناسب أن يقول : « فهي ليست ... إلخ »

(٢) في نسخة « انقطع التسلسل عليها مع الذات » .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً ؛ ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً .

• • •

المسلك الثاني ، قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كان دائماً له ؛ ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عَينِم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ؛ أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مقول للذات ؛ فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عَينِم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ١٩ ، فإن عبر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ؛ ولم يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له ؟ ١٩ .

فكل أدلهم تحويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولزماً ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر ؛ فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك ، وإن لم يردّ به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

وربما هوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون

الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، إذ العنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الركاسة ، فإن صفات الكمال لا تبين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً^١ بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! . أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقص^٢ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته ، فلكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركّب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه مركّب . قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركّب ، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فلكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه لكم^(١) من بعد . وكل مسلّكم في هذه المسألة تخيلات .

• • •

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يشتبهونه ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا كونه عالماً^٣ ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! ، فهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

(١) في الأصول « عليكم » .

فأما الأول فهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟ ! ، فإن قلتم : إنه غيره قد أثبت كثرة ، ونقصت القاعدة ، وإن قلتم إنه عينه ، لم تتميزوا عن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه فى عقله ، وقيل (١) : حد الشيء الواحد ، أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النقي والإثبات ، فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حال واحدة وجوداً ومعدوماً ، ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غير علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعنى هو نفسه فى حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر ، فهما إذن شيان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، إلا ويدخل الغير فى علمه ، بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرة .

(١) كذلك فى الأصول ، ولو كان بعداً ، إذ لو كان أصوب .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته ؛ ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيان ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ، إلى أن يعلم ، لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله ، فالإلزام قائم في مجرد قولكم : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، وبالمبدئية ، وهو الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثاني هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومات متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري ، كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي ، والكماليات المعلومه لا لا تنهاى ، فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا

يعلم إلا نفسه ، احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باهم في إثبات العلم بالغير ، ولا استحي أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ؛ ترك هذا حياء من هذا المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحي من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذي استحي منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، في أول النظر ، فإذا لم ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستول على كنهها بنظره وتخيله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوة والبنوة ضمناً ، فيكثر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم إذا عقل هذا في معلوم واحد وإضافته إليه ، ولم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشيء ، ويعلم علمه بالشيء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه أيضاً أنكم^(١) ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها . وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلم لا نهاية لأعدادها ، فإن كان تعدد العلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومات ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان

(١) خطاب من الفلاسفة المتكلمين .

ذلك كثرة ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا : أن الوجود مضاف إلى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضى كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية .

وأما العلم بالآئين ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، إذ لا بد من العلم بذات الآئين ، وذات الأب ، وهما علمان ؛ وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما لم يعلم المضاف أولاً ، لا تعلم الإضافة ، فهي علوم متعددة ، بعضها مشروط بالعلم . فكل ذلك إذا علم الأول ذاته مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افترض أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعدد ، والعلم واحداً . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر ، وينتهي إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول : يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذي يعلم السواد ، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذي هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتاً إليه ، فإن التفت إليه ، افترض إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فلأنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعارضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » ، لا تمهيداً لحق فليس يلزنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراد ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا يحصى لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية ، وتشكيكم في دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه - : « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذات الله » ، فما إنكاركم على هذه القرعة ؟ ! ، المعتقدة بصدق الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - بدليل المعجزة ، المختصرة فى قضية العقل ، على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع ، فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقننة لإثراء ، فى إطلاق « العالم ، والمريد ، والقادر ، والحى » ، المنبهة عن إطلاق ما لم يأذن فيه ، المعترقة بالعجز عن درك العقل حقيقته .

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل ، بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وهافت مسالككم ، واقتضاحكم فى دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات .

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال .

فنقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاکة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزي فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملك والإنسان ، وكل واحد من العقلاء ، يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلًا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أمورًا أحرّ سواها ، ولا شك فى أن العلم شرف ، وأن علمه نقصان ، فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الآتم ، وأى جمال لوجود

بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم ، ولا بما يلزم ذاته ، ويصدر عنه ؟ ! ، وأى نقصان في عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ ! .

وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهي آخر نظرهم ، إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما يجري في العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً — إلا في علمه بنفسه ؟ ! ، وأى كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ، وهذا مذهب تغني صورته في الانقضاء عن الأطناب والإيضاح .

ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازي أيضاً ، فلأنا نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته ؟ ! ، فإن قلتم : إنه غير ذاته ، فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته في حالة ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تروى غفلته ، وينتبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ، غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطراً عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ، فإن عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء ، وغير الشيء إذا قارن الشيء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها .

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً وقول القائل : هو في ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ؛ فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه ، وفي كية وتربيع وتثليث ، إنه قائم بنفسه ، وكذا في كل الأعراض ، وبالطريق

التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ،
 بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة
 أيضاً ، لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون
 حياته بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذا لم يمتنعوا بسلب الأول سائر الصفات ،
 ولا بسلب الحقيقة والملاهيّة ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق
 الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً
 بنفسه وبغيره ، في مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يطرق إليه انقسام ، في حق العقل ، بالجنس والفصل
وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي ، لم يفصل عنه بمعنى فصلي ، فلم يكن له حد ، إذ الحد يتنظم من الجنس والفصل ، وما لا تركب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركيب ؛
وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوي المعلول الأول ، في كونه موجوداً ، وجوهرأ ، وعلة لغيره ، ويباينه بشيء آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة في الجنس ، بل هو مشاركة في لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة ، وإن لم يفرقا في العموم ، على ما عرف في المنطق ، فإن الجنس الذاتي ، هو العام المقول في جواب ما هو ، ويدخل في ماهية الشيء المحدود ، ويكون مقوماً لذاته ، فكون الإنسان حياً ، داخل في ماهية الإنسان - أعني الحيوانية - فكان جنساً ، وكونه مولوداً ، ومخلوقاً ، لازم له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلاً في الماهية ، وإن كان لازماً عاماً ، ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتأري فيها .
وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازماً لا يفارق كالأشياء ، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس .

وأما مشاركته في كونه علة لغيره ، كسائر العلل ، فهي مشاركة في إضافة لازمة ، لا تدخل أيضاً في الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام ، يتبع الذات لزومه ، لا في جنس ؛

ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقنونات ، فإن حدث باللازم ، كان ذلك رسماً ،
للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء ، فلا يقال في حد المثلث : إنه الذى تساوى
زواياه القائمة ؛ وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ؛ بل يقال : إنه شكل
تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة في كونه جوهرأ ، فإن معنى كونه جوهرأ ، أنه موجود لا في
موضوع ؛ والموجود ليس بجنس ، قبأن يضاف إليه أمر سلبي — وهو أنه لا في
موضوع — لا يصير جنساً مقوماً ؛ بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود في
موضوع ، لم يصير جنساً في العرض ؛ وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذى هو
كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا في موضوع » ، فليس يعرف كونه موجوداً ،
فضلا عن أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع ؛ بل معنى قولنا في رسم
الجوهر : إنه « الموجود لا في موضوع » (أى ^(١)) أنه حقيقة ما ، إذا وجد ،
وجد لا في موضوع ؛ ولسنا نعى به ^(٢) ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ،
فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هى المشاركة في الجنس ، المحوج إلى
المباينة بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ؛ فالوجود
الواجب طبيعة حقيقية ، وماهية في نفسه ، هو له لا لغيره ؛ وإذا لم يكن وجوب
الوجود لإلأله ، لم يشاركه غيره ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعي ، فلم يكن له حد .

فهذا تفهيم مذهبهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهى أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فم عرقم استحالة ذلك
في حق الأول ؟ ! ، حتى بنىم عليه نفي الاثنينية ، إذ قلّم : إن الثانى يبنى أن

(١) كلما في الأصول ، وواضح أن وجودها يحل بالمعنى فهى زائدة .

(٢) يعنى بالجوهر .

يشاركه في شيء ويبيّنه في شيء ، والذي فيه ما يشارك به ، وما يبين به ،
فهو مركب ، والمركب محال .

فقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالة ؟ ، ولا دليل عليه إلا
قولكم المحكي عنكم في نفي الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ،
مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحد : من الأجزاء ، أو الجملة ، في حال ،
وجود دون الآخر ؛ فهو واجب الوجود دون ما عداه ؛ وإن كان لا يصح للأجزاء ،
وجود ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .
وقد تكلمنا عليه في الصفات .. ويبتأ أن ذلك ليس بمحال ، في قطع
تسلسل العلل ، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظام التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل
عليها دليل ؛ فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ،
فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ؛ وإنما
الدليل دل على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه في الصفات . وهو في
هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات
وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ؛ والنوع ليس غير
الجنس من كل وجه ، فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ؛ فلما إذا
ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ؛ فقول القائل : إن
الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغنى عن
نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، إحداها
علة السموات ، والأخرى علة العناصر ؛ أو إحداها علة العقول ، والأخرى علة
الأجسام كلها ؟ ! ، وتكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى ، كما بين الحمرة
والحرارة في محل واحد ، فإنهما يتباينان في المعنى ، من غير أن يفرض في الحمرة

تركيباً جنسياً وفصلياً، بحيث يقبل الانفصال، بل إن كانت فيه كثرة، فهي نوع كثرة^(١)، لا تقدر في وحدة الذات.

فن أي وجه يستحيل هذا في العلل؟! وبهذا يتبين عجزهم عن نفي اليمين صانعين.
فإن قيل: : إنما يستحيل هذا، من حيث أن ما به المباينة بين الذاتين، إن كان شرطاً في وجوب الوجود، فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود، فلا يتباينان، وإن لم يكن هذا شرطاً، ولا الآخر شرطاً، فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود، فوجوده مستغنى عنه، ويتم وجوب الوجود بغيره.

قلنا: هذا عين ما ذكرتموه في الصفات، وقد تكلمنا عليه، ومنشأ التلبس في جميع ذلك، في لفظ «واجب الوجود»، فليطرح؛ فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على «واجب الوجود»، إن لم يكن المراد به «موجود لا فاعل له قديم»؛ فإن كان المراد هذا، فليترك لفظ «واجب الوجود»، وليبين: أن موجوداً لا علة له ولا فاعل، يستحيل فيه التعدد والتباين، ولا يقوم عليه دليل.

فبيق قولهم: أن ذلك^(٢) هل هو شرط في «أن لا تكون له علة^(٣)»، فهو هوس، فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلل كونه لا علة له، حتى يطلب شرطه؛ وهو كقول القائل: إن السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً؟! فإن كانت شرطاً، فلم كانت الحمرة لوناً؟! فيقال: أما في حقيقته^(٤) فلا يشترط واحد منهما^(٥) — أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل^(٦) —، وأما في

(١) أي كما قالوا: إن الواجب يشارك غيره في كونه موجوداً، وجبراً، وطلة لغيره، ولما كانت هذه المشاركة، ليست في مقومات الماهية، لم تخرج بالواجب عن وحدته.

(٢) يشير إلى «ما به المباينة بين الذاتين» يعنى الفصل الذي يميز ذاتاً عن أخرى.

(٣) قد مر بنا أن اعتراضهم كان هكذا: إن ما به المباينة بين الذاتين، إن كان شرطاً في وجوب الوجود... إلخ فاقترح النزاع عليهم — إبعاداً لبس — أن يوضع «موجود لا علة له» بدل «واجب الوجود»، ففي ضوء هذا التعديل، يقول النزاع: قولكم: هل هذا الفصل شرط في أن لا تكون له علة، بدل العبارة الأولى التي كانت «هل هذا الفصل شرط في وجوب وجوده»

(٤) يعنى «الخيّة».

(٥) يعنى الحمرة والسوادية.

(٦) تفسير للحقيقة، في قوله «أما في حقيقته».

وجوده^(١)، فالشرط أحدهما لا يعينه — أى لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل — ، فكذلك من يثبت علتين^(٢) ، ويقطع التسلسل بهما، فيقول : يتباينان بفصول ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التعيين . فإن قيل : هذا يجوز في اللون ، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس تمتّ ماهية يضاف الوجود إليها ، وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط^(٣) للونية في كونها لونية ، إنما يشترط في وجودها الحاصل بعله ، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية اللون ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل أن له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة التي بعد هذه ، وقولم : إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفي الثبوت على نفي التركيب الجنسي والفصل ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود ، فهما أبطلنا الأخير ، الذي هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت .

المسلك الثاني الإلزام وهو أنا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية ، جنساً ، لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو ، فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول — التي هي المبادئ للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التي هي معلومات الأول — عقول مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته ، إلا من حيث لزومه ، وهما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من الوازم ، بل هي الماهية ،

(١) يعنى خارج العقل .

(٢) يعنى المئين .

(٣) أى واحد منهما .

وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشيء آخر ، فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة ، وإن باينها ، فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره — عند من يرى ذلك — من حيث أنه في ذاته عقل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول — الذى أبدعه الله من غير واسطة — مشارك في هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التى هى معلولات ، أنواع مختلفة ، وإنما اشتراكها في العقلية ، واقتراحها بفصول سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية .

فهم فيه بين نقض القاعدة ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محالان عندهم .

مسألة

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط

أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها
بلى الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : يـم عرقم ذلك ؟ ! ، أبضرورة العقل ،
أو نظره ؟ ! وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ،
ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو متناقض .

فقول : هذا رجوع إلى منبع التلبس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ،
فإننا نقول : له حقيقة و ماهية ، وتلك الحقيقة موجودة — أى ليست معدومة منفية —
وجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى
الأسامى بعد أن يُعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً ، من غير
علة فاعلية ، فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس كذلك ، وإن
عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل
العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، و ماهية ثابتة ، ممكنٌ ؛ فليس يحتاج فيه إلى
سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود الذى هو تابع لها ، فيكون الوجود
معلولاً ومفعولاً .

قلنا: الماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف فى القديم ،

إن عتوا بالسبب الفاعل له ؛ وإن عتوا به وجهاً آخر ، — وهو أنه لا يستغنى عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، إنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته ، فلا بد من برهان على استحالاته ، وكل براهينهم تحككات ، مبناهما على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ، وتسلم^(١) أن الدليل قد دلّ على « واجب وجود » بالنتج الذى وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليلهم في هذا ، يرجع إلى دليل نفي الصفات ، ونفي الانقسام الجنسى والفصلى ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ، إذ فيه ماهية وجود ، وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

• • •

المسلك الثانى : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نقول عدماً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدّر علمه ، فلا نقول وجوداً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعيّن ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ ! ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ؛ فكأنهم قالوا : وجود ولا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ، لحاز أن يكون في المعلومات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له . ويباينه في أن له علة ، والأول لا علة له ، فلم لا يتصور هذا في المعلومات ؟ ! ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه ؟ ! ، وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تُنفي علته ، لا يصير معقولا ! وما يعقل ، فبأن تقدّر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

(١) أى تسمى هذه التحككات أن الدليل . . إلخ .

والتناهى إلى هذا الحد فى المعقولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم
يتزهون فيما يقولون ، فأنهى كلامهم إلى النفى المجرد ، فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ،
ولا يبقى مع نفى الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضاف
إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .
قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة ، وهو سلب لا تنقوم به حقيقة ذات ،
ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف :
بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .
على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ،
فكيف يكون هو الماهية ؟ ! ، والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فيلمّ يتمتع أن يكون الأول جسماً ؟ ! ، إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً متقسماً إلى جزئين ، بالكمية ، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد ، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبيّنا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود ولا موجد له ، لم يبعد تقدير مركّب لا مركّب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها ، إذ نفي العدد والثنية ، بنيتومه على نفي التركيب ، ونفي التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيّنا تحكّمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً ، وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه ، عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز ألا تكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ !

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ ! ، فيقال : هذا سؤال عن حادث ^(١) ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ ! ، فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً ؟ . فإن قيل : لأن الجسم - من حيث إنه جسم - لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ، ولا في إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصة ، تنبأ بها ، لأن توجد الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلاً ، ولم نشاهده من غيره ، وعلم المشاهدة من غيره ، يدل على استحالة منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدِّر من الأجسام ، متقدِّر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقص منه ، فيقتصر اختصاصه بذلك المقدار الجائر ، إلى تخصيص يخصه ، فلا يكون أولاً .

قلنا : يمتنع تكرون على من يقول : إذ ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجوز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول ، يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، متساوية ، ولكن تعيين بعض

المقادير ، لكون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم يَزِ خلافه ، فكذا إذا قُدِّرَ غير معلول .

بل لو أثبتوا فى العلول الأول — الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم — مبدأً للتخصيص ، مثل الإرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار دون غيره ؟ ! ، كما ألزموه على المسلمين ، فى إضافهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلنا عليهم ذلك ، فى تعيين جهة حركة السماء ، وفى تعيين نقطتي القطبين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشيء ، فيقال : لم اخترص بهذا القدر ؟ ! ، وبين أن يتوجه فى العلة ، فيقال : ولم خصصته بهذا القدر عن مثله ؟ ! ، فإن أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يقتصر إلى علة ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه ، أنه كيف ميَّز الشيء عن مثله ؟ ! ، خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ؛ وإن لم تكن مثلاً له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر فى هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلنا ذلك عليهم ، فى نقطة القطب ، وفى جهة حركة القلك . وتبين بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس يجسم أصلاً .

مسألة

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلّة

فنبول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن
الحوادث ، عقل مذهبهم فى قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلّة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ ! وهو أن العالم قديم كذلك
ولا علّة له ، ولا صانع ، وإنما العلّة للحوادث ، وليس يحدث فى العالم جسم ، ولا
ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فإن الأجسام التى هى فى السموات ، قديمة ؛ والعناصر الأربعة التى هى
حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تبدل عليها الصور
بالاتراجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ؛
وهذه الحوادث تنتهى عللها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ،
ومصدرها نفس قديمة للفلك ؛ فإذا لا علّة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو
كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علّة — أعنى الأجسام — فما معنى قولهم : إن
هذه الأجسام ، وجودها بعلّة وهى قديمة ؟ !

فإن قيل : كل ما لا علّة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات
واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينّا فساد ما أدعيتوه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان
لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهرى فى أول الأمر ، إذ
يقول : لا علّة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علّة للبعض ، إلى أن

تنسب إلى الحركة الدورية ، وهي : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، ويتقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفترق إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فكل تلبسهم بحجة في هاتين اللفظتين ، فلنعدل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة وإثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟ ! ، فيقول الدهري : لا علة لها فما المستنكر ؟ ! ، وإذا عني بالإمكان هذا ^(١) فنقول : إنه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له .

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة .

قلنا : ليكن كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا ، إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

مسألة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره

ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي

فنفول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ؛ في حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه وصفاته ، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقلمة ضرورية في علمه ، فإن المراد — بالضرورة — لا بد أن يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . وبهما ثبت أنه مريد عالم بما أوداه فهو حي بالضرورة ، وكل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى ، وعرفوه ^(١) بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم قديم ، لم يحدث بإرادته ، فن أين عرفتم أنه يعرف غيره ذاته ؟ ! ، فلا بد من الدليل عليه .

وحاصل ما ذكره « ابن سينا » في تحقيق ذلك ، في أدراج ^(٢) كلامه ، يرجع إلى فنين .

الفن الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونفس الآدمي

(١) يعني « العلم » .

(٢) يقال « أنفذه في درج كتابي » ، بسكون الواو أي في طيه .

مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — ، فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعلية إليه من الأمور الطبيعية ، انكشفت له حقائق المقولات كلها ، ولذلك قُضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المقولات ، ولا يشذ عنهم شئ ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

فنبول : قولكم : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا متطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ، واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فنبق قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فإذا يعنى بالعقل ؟ ! ، إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، ووضع النزاع ؛ فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟ ! ، وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : ولم أدعيت هذا ؟ ! ، وليس ذلك بصرورى ؛ وقد انقرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟ ! ، وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟ ! .

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنبول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، ويتنظم قياسهم ، على شكل « القياس الشرطى » وهو أن يقال : إن كان هذا فى مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس فى المادة ، فإذا يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء « تقيض المقدم » واستثناء « تقيض المقدم » غير منتج بالاتفاق ؛ وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذا ليس بحيوان ؛ وهذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيكون حيواناً ، نعم استثناء « تقيض المقدم » ، ينتج « تقيض التالى » ، على ما ذكر فى المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعكاس « التالى على المقدم » وذلك بالخصر ، وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ، فالنهار غير

موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم في كتاب « معيار العلم » الذي صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندعى التعاكس ، وهو أن المانع محصور في المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكُّم ، فما الدليل عليه ؟

الفن الثاني : قوله : إنا وإن لم نقل : إن الأول مرید للإحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمانياً ، فإنا نقول : إنه فعله ، وقد وُجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً ؛ ولا تفارق غيرنا إلا في هذا القدر ، وأما في أصل الفعل فلا ؛ وإذا وجب كونُ الفاعل علماً — بالاتفاق — بفعله فالكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما ، أن الفعل قسيان :

(أ) لإرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

(ب) وطبيعى ، كفعل الشمس في الإضاءة ، والنار في التسخين ، والماء في التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادى ، كما في الصناعات البشرية ، وأما في الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعل العلم بطريق الزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ؛ وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا للنار على كف التسخين ،

فلا قدرة للأول ، على الكفّ عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً ، وهذا النمط ، وإن تُجوزَ بتسميته فعلاً ، فلا يقتضى علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرقٌ ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثّل النظام الكلي ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فليهم قالوا : ذاته تعالى ذاتٌ ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقته على نفي الإرادة ؟ ! ، وكما لم يشترط علمُ الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه إن سلّم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضى العلم أيضاً بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذى هو عقل بسيط ، فينبغى ألا يكون عالماً إلا به ، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد واللزوم ، والذى يصدر من يصدر منه ، لم ينبغى أن يكون معلوماً له ؟ ! ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادى ، فكيف في الطبيعى ؟ ! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادى ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منها بواسطتها ، من مصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! .

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة ، ونفي حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكبها سائر الفلاسفة . أو لا بد من

ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يُقال : بم تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالاً ، فإنه في ذاته ناقص ، والإنسان شرف بالمعقولات ، إماماً ليطلع على مصالحه في العواقب ، في الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .
وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فستغنى عن التكميل ، بل لو قدر له علمٌ يكتمل به ، لكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصةً .

وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى موزه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما « كان » و « سيكون » لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته ، وتأثيراً ؛ ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرمه عما يتعرض للتضرر ^(١) به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وتذكر المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضاً ، وهذا لا يخرج منه .

(١) في الأصل « الضير » .

مسألة

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي ، يشعر بنفسه ، وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان هذا منهجاً معقولاً ، في غاية المثانة .

فأما أنتم ، فإذا قُيِّمَت الإرادة والاحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأى بُعْدٍ في أن تكون ذاته ذاتاً ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط ؟ ! ، ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلول الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرف واحدٌ منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه ، فيعرف غيره ، وقد بَيَّنَّا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم من ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه .

فإن قيل : بكل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟ ! .

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل ، بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن

هذه الصفات كلها، فأى حاجة به إلى أن يعرف ذاته ؟ ! ، فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه، فقد بينّا أن ذلك تحكّم ، لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم : إلى حى ، وإلى ميت ، والحى أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حيا ، وكل حى يشعر بذاته ، إذ يستحيل أن يكون فى معلولاته الحى ، وهو لا يكون حيا .

قلنا : هذه تحكّمات ، فلنا نقول : لم يستحيل أن يلزم ، ممن لا يعرف نفسه، من يعرف نفسه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ ! ؛ فإن كان المحيل لذلك، كون^(١) المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! ، وليس هذا بدهيا .

ثم لم تنكرون على من يقول : إن شرفه ، فى أن وجود الكل ، تابع لذاته ؛ لا فى علمه ؟ ! ، والدليل^(٢) عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ، ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ؛ ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصير ، والأعمى ؛ والعالم ، والجاهل ؛ فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيرا ، وعالما بالأشياء ؛ لكنكم تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف فى البصر والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل ، الذى فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه مبدأ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون ، إلى نفي علمه أيضاً بذاته ، إذ لا يدل عليه شيء من ذلك سوى الإرادة ، ولا يدل على الإرادة ، سوى حدوث العالم ، وفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل ، فجميع

(١) أى ما يلزمه من كون المعلول أشرف من العلة .

(٢) أى من طرف من يرى أن شرفه على الكائنات من جهة أخرى غير العلم ، كسجية الكل له .

ما ذكروه من صفات الأول ، أو تفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستكشف الفقهاء منها في الظنيات .

ولا غرو ، لو حار العقل في الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخيال .

مسألة

في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم -

لا يعلم الجزئيات المتقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يحق هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذي اختاره « ابن سينا » - فقد زعم أنه يعلم الأشياء ، علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ؛ ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ، مثقالُ ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي .
ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

• • •

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعنى الكسوف : -

(أ) حال هو فيها معلوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون .

(ب) وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

(ج) وحال ثلاثة هو فيها معلوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا يلزأ هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

(أ) فلأنا نعلم أولاً ، أن الكسوف معلوم ، وسيكون .

(ب) وثانياً أنه كائن .

(ج) وثالثاً أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبا على انحلل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ، لكان جهلا لا علما ، ولو علم عند وجوده أنه معلوم ، لكان جاهلا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فرغموا أن الله تعالى ، لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علما هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلا ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلتا منه ، بوساطة الملائكة ، التي سموها باصطلاحهم ، عقولا مجردة ؛ ويعلم أنها تتحرك ، حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال ، في العقدتين ، فتتكسف الشمس ، أي يحول جرم القمر ، بينهما وبين أعين الناظرين ، فتستر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلا ، بمقدار كذا ، وهو ستة مثلا ، فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ؛ ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ، ولا يوجب تغيرا في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أي هو منكشف له ، انكشافا واحدا متناسبا . لا يؤثر (١٢)

فيه الزمان ، ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه اتجلى الآن .

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبه فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو ونخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبنوثة في أجزائه ، وهلم جرا ، إلى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كلياً . فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس^(١) لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إليه الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، ، أو جهة معينة ، وذلك يستحيل في حقه .

وهذه^(٢) أقاعدة اعتقدها ، واستأصلوها بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ، أن

(١) أي أن الذي يتيين ذلك التميز هو قوة الحس ، لا قوة العقل .

(٢) هذا هو فهم الفزالي في نظرية الفلاسفة الإسلاميين إلى العلم الإلهي ، ويحسن بنا أن نقرأ بأنفسنا نص عبارتهم في هذا المقام ، وإليك ما قاله « ابن سينا » في الإشارات :
إشارة :

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ ، نوعه في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتمقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لما ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .
بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يمرض عند حصول القمر - وهو جزئي ما - وقت كذا - وهو جزئي ما - في مقابلة كذا .

زيداً مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا خصوصاً بالأشخاص .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله . وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين من زمان أول الحالين محمود ؟ عقله ذلك أمر ثابت ، قل كون الكسوف ، ومعه وبمعه .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :
منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متغيرة ، غير مضافة .
ومنها مثل أن يكون الشيء ، قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته ، فإنه كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلي ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولاً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد ، وعمره ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المعينة ، تعلق ما لا يد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .
فيذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقصور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ، فإنه كونه عالماً بشيء ما ، تخصص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة ، علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وحياة لنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمتقدمة ، وغير حياة تحققها ، لا كما كان في كونه قادراً ، له هيئة واحدة ، إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشيء ، الذي له الصفة ، لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يميز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

نكتة :

كذلك يجباً وشكلاً ، إضافة محضة ، وكذلك قادراً ومالاً ، هو كذلك في حال متقرة في نفسك تبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تلخيص :

فالأوجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقتضى ، على الزمان والآخر .
ويجب أن يكون علماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قلره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت .
ص ١٨٢ ط ليدن .

هذا هو نص « ابن سينا » الذى يتحدث الفزائى عنه وعن « الفارابى » حين يقرر هذه القاعدة وقد عرفت رأى الفزائى فيه ، وقد وافقه في هذا الفهم كثيرون ، نذكر من بينهم الإمام « الرازى » شارح الإشارات حيث يقول ص ٧٧ ج ٢ « لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود بمنتهى ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال يجب ألا يكون علماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون علماً بها على الوجه الثانى ، الذى لا يتغير بتغير الزمان » .

وأيضاً « الطرسى » حيث يقول ، تعليقاً على النص ، شارحاً ومعرضاً ، ص ٧٧ ج ٢ « واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، في تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تمارضها في الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلمة يوجب العلم بالملول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ؛ وإن كان كلياً ، وكان الجزئ المتغير ، من جملة مطلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون علماً به لا بحالة » .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون علماً به ، لا متنازع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكل بحكم آخر عارضه في بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ، ومن يجرى مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة ، لامتناع تمارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم
نيين ما فيه من القباح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه .

• • •

ونخيلهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد

العلم . بالعلمه يوجب العلم بالملوك ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المنفردة ،
من حيث هي منفردة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسدية ، كالحواس وما يحرق محرماها ، والمدرَك بذلك
الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالمثل ،
والمدرَك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يتمتع أن يدركها
- من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول ، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني .

ذلك هو فهم « الفزالي » و « الرازي » و « الطوسي » في النص ولكنه غير معين فيه ، بل هناك
متسع لسواء ، « فالشيرازي » صاحب « المحاكات » يقول - نقلاً عن حاشية « الإمام محمد عبده »
على المقائد المضدية ، ص ١١٢ - : « إن اعتراضه - يعني الطوسي - وارد على ما فهمه هو من كلام
الشيخ - يعني « ابن سينا » - لا على مراد الشيخ ، كما حققناه ، لما أن العلم بالجزئيات المنفردة ،
إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أي مختصاً بزمان ، دون زمان ، ليتحقق العلم في
زمان ، وعنده في زمان آخر ، كما في علوننا .

وأما على الوجه المقدس من الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، علماً أزلاً وأبداً ، بأن زيداً
داخلاً في الدارق زمان كذا ، وخارج منها في زمان كذا ، بعده أو قبله ، - بالجميل الإسمية ، لا بالفعلية
الدالة على أحد الأزمنة - فلا تغير أصلاً ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده
تعالى ، أزلاً وأبداً ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب
ولا بعيد ، من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المنفردة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسدية ، فنموت
بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً .

وظاهر أن هذه نزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه الفزالي وشيخه .

ويعلق « الإمام محمد عبده » على هذه المحاولة بقوله « وكلام الشيخ - يعني « ابن سينا » - على
هذا المحمل - يعني محمل صاحب المحاكات - من أحسن الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق لمذهب
الفلاسفة .

وهذا الذي قد اشتهر عنهم ، شيء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفسلين ،
جهلاً ، فربحوا ظناً بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ « أبي نصر الفارابي » في « الفصوص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية ،
على وجه شخصيتها .

هذان لزمان من الأفهام ، حاولا أن يفسرا النص ، ويشرحاه ، وهما مضطربان متباينان ، ولم أر
بأساً في أن أجيل بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير ، كما سنعرفه آخر الكتاب إن شاء الله .

أوجبت فيه تغيراً ، لا محالة ، فإن كان في حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا علم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

(أ) حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

(ب) ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً ، ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً في حال القادر .

(ج) والثالث ، تغير في الذات ، وهو ألا يكون عالماً ، فيعلم ، أولاً يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغير .

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً ،

بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، فتبدلما يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

• • •

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : **يَمْتَكِرُونَ** على من يقول : **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى** ، له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ^(١) ، وإن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العلم ، فإن ذلك يتزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد ، يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدمك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المستقل ، دونك .

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإننا نعلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفي التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ، تغير ، فليس بمسلم ، فن أين عرفوا ذلك ؟ ! ، فلو خلق الله تعالى ، لنا علماً ، بقدم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكننا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدمه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

(١) قارن هذا بما سبق نقلنا عن صاحب المحاكات في شرح عبارة « ابن سينا » .

فبقى قيلم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته ^(١) ،
ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذى الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنعول : إن صبح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا :
إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ،
والحيوان المطلق ، والجسم المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافات إليها
تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات ، لأن
المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ، فيرجب
ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ التماثلات ما يسد بعضها
مسد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجسم ، والعلم بالبياض ،
لا يسد مسد العلم بالسود ، فهى مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهى
مختلفة ، والعلوم المختلفة ، كيف تتطور تحت علم واحد ؟ ! ، ثم ذلك العلم ،
هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

وليت شرعى كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد فى العلم
بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله : إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ، وهو لا
يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف
والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع ، بين
أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ؛ وإذا لم يوجب ذلك تعدداً
واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ ! .

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس
والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضاً لا يوجب
الاختلاف .

(١) أى فى حقيقة العلم .

وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم .

• • •

الاعتراض الثاني هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! ، وهلا اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهنم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث أن المتغير ، لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فإذا علقتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهته ، أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ، فإننا بيننا أن القديم ، لا يصلر منه حادث ، ولا يصير فاعلاً ، بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ ! .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصلر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه في تلك المسألة ، كيف ؟ ! ، وعندكم يستحيل أن يصلر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالته ، كونه

«أولاً» ، وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بوساطة الحركة الدورية ، إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة ، يحدث ، وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة ، فإذا الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل . وأما القسم الثانى ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل ذلك عندكم ؟ ! ، وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

(أ) أحدها ، التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

(ب) والثانى كون الغير سبباً لتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سبباً ، لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون ، بلزاة الحديقة الباصرة ، سبباً لانطباع مثال الشخص ، فى الطبقة الجليدية من الحديقة ، عند توسط الهواء المشف ، بين الحديقة والمبصر .

فإذا جاز أن يكون ، جمادٍ سبباً لانطباع الصورة فى الحديقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون ، حدوث الحوادث ، سبباً لحصول علم الأول بها ، فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول ، عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل فى واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن ، بتقديم متغير .

(ج) والأمر الثالث الذى يتضمنه هذا ^(١) ، هو كون القديم متغيراً بغيره ^(٢) ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولم يستحيل عندكم هذا ؟ ! وهو أن يكون هو ، سبباً لحدوث الحوادث بمسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول العلم له بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالمسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لا تقي بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل الزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر ، فى ما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطراب ، لأن كماله فى أن يكون مصدراً لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله فى أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نقصاناً وتسخييراً . فليكن كذلك فى حقه .

(١) يشير إلى أن يكون العلم فى الأول حادثاً ومصدرًا من غيره .
 (٢) يلاحظ أن بين ما هنا وما مر فى القسم الثانى اختلافاً ، فليس أحدهما عين الآخر ، كما قد يفهم للنظرة العابرة ، فالذى مر كان دائراً حول ، كون الغير سبباً لتغير الغير أى غير كان ، والذى هنا يدور حول كون الغير سبباً ، لتغير غير مخصوص ، هو القديم ، ولكن يلاحظ أن الفزائى قد قفز فى آخر البحث السابق ، إلى ما يمكن الاستغناء به عما هنا ، وذلك حيث يقول : « فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير . . . إلخ »

مسألة

في تعجزهم عن إقامة الدليل

على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ، فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

ومذهبهم في هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالة ، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ، فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ، إذ الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياسُ العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أورده دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

ونجابه في أن قالوا : إن السماء متحركة — وهذه مقدمة حسية — وكل جسم متحرك ، فله محرك ، — وهذه مقدمة عقلية — إذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك ، فلما أن يكون منبعثاً ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة في

حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق .

وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته ، فإما أن لا يشعر ذلك الشيء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه لإرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية وإما لإرادية ، وإذا بطل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ، لأن المحرك القاسر ، إما جسم آخر ، يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، وينتفى لا محالة ، إلى إرادة ، ومهما ثبت في أجسام السموات ، متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ؛ فأى فائدة في وضع حركات قسرية ، وبالأخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة ؟ ! .

وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وأنه خالقه ، لزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب ، فإما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال ، كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبقى أن يقال : هي طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجرد ما قطعاً لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة ، هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر ، فالمكان الذي فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء ، على وجه الماء ، إلى أسفل ، وإذا غُمس في الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه

قائمة ، ولكن إن نُقل إلى مكان لا يلائمه ، هرب منه إلى الملاثم ، كما هرب المملوء بالهواء ، من وسط الماء ، إلى حيز الهواء .
والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضع وأثن ، يُفرض الحرب منه ، فهو عائد إليه ، والمهربُ منه بالطبع ، لا يكون مطلوباً بالطبع ، ولذلك لا ينصرف ، زق مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء .
فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو الحركة الإدارية .

• • •

الاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول ، أن تُقدر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، يريد لحركتها ، يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً ، فلا يكون سماء فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذى ذكرناه ، ممكن الوجود ، وليس فى دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثانى ، هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها إرادة الله تعالى ، فإننا نقول : حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه ، الحركة ، وكذا القول فى سائر حركات الأجسام ، التى ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصاص به ؟ ! ، وسائر الأجسام تشاركها فى الجسمية .

فقد بينّا ، أن الإرادة القديمة ، من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها ، فى تعيين جهة الحركة الدورية ، وفى تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوحيد ، أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم ، بتعلق الإرادة به ، من غير عميز بصفة ، يتقلب عليهم ، فى تميزه بتلك الصفة ، فإننا نقول : ولم

تتميّز جسمُ السماء بتلك الصفة ، التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ، فلم يحصل فيه ، ما لم يحصل في غيره ؟ ! ، فإن عُلِّل ذلك بصفة أخرى ، توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة ، إلى الحكم بالإرادة ، وأن في المبادئ ، ما يميز الشيء عن مثله ، ويخصه بصفة عن أمثاله .

الثالث ، هو أنا نسلم أن السماء ، اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنها لا تشعر بها ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتليس ، لأنه ليس ثمَّ ، أماكن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وإنما تنجز بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لطلب مكان ، ولا للهرب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسمٌ ، في ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى . لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول إليه . وقولكم : إن كل حركة ، فهي لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع . وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه ، ونحن نقول : لا يبعد ، أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب المكان ، فما الذى يحيل ذلك ؟ ! .

فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظُنَّ أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا يُتيقن قطعاً ، انتفاء غيره ، فالحكم على السماء بأنها حيوان ، تحكم محض ، لا مستند له .

مسألة

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهي لغرض ، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والخير من السخط ، فإن الله تعالى يتقدم عن السخط والرضى ، وإن أطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يُكنى بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب القرب منه في المكان ، فإنه محال . فلا يبقى إلا طلب القرب منه في الصفات ، فإن الوجود الأكمل ، وجوده ، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللتقصان درجات وتفاوت ، فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعنى الجواهر العقلية ، التي لا تتغير ، ولا تنفى ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هي عليه ، والإنسان كلما ازداد قرباً ، من الملائكة في الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى ، ومنه طبقة الآدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات ، وذلك للآدمي ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته ، بقاء مؤبداً ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى ، والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم

فى الوجود ، اذ لىس فىهم شىء بالقوة ، حتى ىخرج إلى الفعل ، فإذن كما لهم ، فى الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

والملائكة السماوية ، هى عبارة عن النفوس المحركة للسماوات ، وفى (١) ما هو بالقوة ، وكما لاها منقسمة ، إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى والهىأة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهىأة فى الوضع ، والأین ، وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ، ولكن لىس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بین جمیعها ، غیر ممكن فلما لم یمكنها استیفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استیفاءها بالنوع ، فلا یزال یطلب وضعاً ، بعد وضع ، وأیناً بعد آین ، ولا ینقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات ، وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول ، فى نیل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان فى حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لما التشبه من وجهین :

أحدهما : استیفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثانى : ما یترب على حركته ، من اختلاف النسب ، فى التلیث ، والتریب ، والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة إلى الأرض ، فیفیض منه الخیر على ما تحت فلك القمر ، ویحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة ، فتشوق إلى الاستكمال بذاتها .

• • •

والاعتراض ، على هذا هو أن فى مقدمات هذا الكلام ، ما یمكن التزاع فىه ، ولكننا لا نطوّل به ، ونعود إلى الغرض الذى عیتموه آخرأ ، ونبطله من وجهین :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة ، لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كُفِيَ المتونة في شهوته ، وحاجاته ، ققام وهو يدور في بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، فإنه يستكمل ، بأن يحصل لنفسه ، الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن لي ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً ، فيُسفه عقله فيه ، ويُحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز ، إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كما لا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه ، وبين هذا .

والثاني ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الأيون مشرقية ؟ ! ، وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ! ! ، فإن كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس ! ! ، فكانت التي هي مشرقية مغربية ، والتي هي مغربية مشرقية ، فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التلثيات والتسديسات وغيرها ، يحصل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ! ! ، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ، فإياها لا تتحرك مرة من جانب ، ومرة من جانب ، استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمالاً .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات ، لا يُطَّلَع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يُطَّلَع الله عليها ، أنبياءه وأوليائه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة ، واختيارها .

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أي جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعي اختلاف حركات ، وتعيين جهات ، كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى ، والداعي إلى جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلي .

وهذا باطل ، من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يُشخّل ، فليُفَضْ بأن مقتضى طبعه السكون ، احترازاً عن الحركة والتغير ، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس عن التغير ، والحركة تغير ، ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان يتنفع به غيره ، وليس يثقل عليه الحركة ، وليست تنعبه ، فما المانع من هذا الحيال ؟ ! .

والثاني : أن الحوادث ، تنبئ على اختلاف النسب ، المتولدة من اختلاف جهات الحركات ، فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عداها مشرقية ، وقد حصل به الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ، فلم تعين جهة واحدة ؟ ! ، وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليست بأولى من تقيضها ، في هذا الأرض .

مسألة في إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم، وأن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات ، في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة ، تستدعي كثرتها ، اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء ، لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة

• • •

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هي نفوس السموات ، وأن الملائكة الكرويين المقربين ، هي العقول المجردة ، التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تنصرف في الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهي ^(١) أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عبّر عن الأشرف بـ « القلم » ، فقال تعالى : « علّم بالقلم » لأنه كالنقّاش المفيد ، مثّل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح ، هذا مذهبيهم .

والتراع في هذه المسألة ، يخالف التراع فيما قبلها ، فإن ما ذكروه من قبل ، ليس محالاً ، إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه

(١) يعني الملائكة الكرويين .

فرجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما يُعتمد
استحالته ، فنتطالهم بالدليل عليه ، فإنه تحكمٌ في نفسه .

• • •

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية لإرادة ، والإرادة تتبع
المراد ، والمراد الكلّي ، لا تتوجه إليه إلا لإرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصلر
منها شيء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى
آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصلر عنها شيء جزئى ، بل لا بد من
إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلك في كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية
لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمية ، إذ
الجزئيات لا تترك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فمن ضرورتها تصوّر
لذلك المراد ، أى علمٌ به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك ، تصوّر لجزئيات الحركات وإحاطةٌ بها ، أحاط لا
محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه
طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها في وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم
قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التي تتجدد بالحركة ، من
التثليث والتسدیس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إمّا بغير واسطة ،
وإمّا بواسطة واحدة ، وإمّا بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل ،
بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية ، التي بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ، في سلسلتها ، تنتهى إلى الحركات الجزئية
الدورية السماوية ، فالمتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى
آخر السلسلة .

فهذا يطعن على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوثه واجب على علته ،
 مهما تحققت العلة .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا
 جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المصائب ، فإننا مهما علمنا ، أن النار ستلتقي بالقطن
 مثلاً ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل
 نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع القلاني ، الذي فيه
 كنز مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تعرّض رجله في الكثر ،
 ويعرفه ؛ نعلم أنه سيستغنى بوجود الكثر .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع
 المسبب ، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل
 لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المصائب ، إلا أن السواويات
 كثيرة ، ثم لما اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع
 عليها ، ونفوس السموات مطالعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها
 ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى في نومه ، ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله
 باللوح المحفوظ ، ومطالعته ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما بقي ذلك الشيء بعينه
 في حفظه ، وربما سارعت القوة الخيلة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاة
 الأشياء ، بأمثلة تناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقالها منها إلى أصدادها ، فينمحي
 المدرك الحقيقي ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير
 ما ، يمثل الخيال ، كما يمثل الرجل بشجرة ، والزوجة بحُف ، والخدام ببعض
 أواني الدار ، وحافظ مال البير والصدقات ، بزيت ؛ فإن الزيت سبب للسراج
 الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثمَّ حجاب ، ولكننا
 في يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ؛ فاشتغلنا بهذه الأمور

الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعداد ما ، للاتصال .

وزعموا : أن النبي المصطفى ، صلوات الله عليه وسلامه ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ، ما يراه غيره في النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره ، وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ، ثابتة في اللوح المحفوظ ، لما عرف الأتباء الغيب في يقظة ولا منام ، ولكن جف القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهيم مذهبهم .

• • •

والجواب ، أن نقول : يمتنع تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم في الشرعيات .

ويبقى التمسك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يُعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبُه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً ، فبني على مقدمات كثيرة ، لستنا نطول بإبطالها ، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم : إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

الثانية ، أنه إن سلم ذلك ، مساحمةً لكم به ، فقولكم إنه يفتر إلى تصور جزئى للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثم جزء عندكم فى الجسم ، فإنه شئ واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ؛ ولا فى الحركة ، فلئها واحدة بالاتصال ، فيكنى تشوقها إلى استيفاء « الإيون » الممكنة لها ، كما ذكره ، ويكفيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ونمثل* للإرادة الكلية والجزئية ، مثالا ، لفهم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلى ، فى أن يحج بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، فى جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد فى الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، فى توجهه إلى البيت ، تصور يعد تصور ، للمكان الذى يتخطاه ، وإلجهة التى يسلكها ، ويتبع كل تصور جزئى ، إرادة جزئية ، للحركة عن^(١) المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلم لهم فى الحج ، لأن الجهات متعددة ، فى التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيين مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيزها لا تجاوزه ، والحركة مرادة ، وليس تمت إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوى الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق ، وأقرب الطرق ، الخط المستقيم ، الذى هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجلد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجدد القرب ، والبعد ، والوصول إلى حد ،

والصلور عنه . فكلذك يكنى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا تقتصر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

الثالثة : وهى التحكم البعيد جداً ، فلم : إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً ، توابعها ولوازمها ، وهذا هوس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك ، وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاورة ، وهو نسبه إلى الأجسام ، التى فوقه وتحتة ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى فى شمس ، ينبغى أن يعلم المواضع ، التى يقع عليها ظله ، والمواضع التى لا يقع عليها ، وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع فى تلك المواضع ، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق ، وهلمّ جراً ، إلى جميع الحوادث ، فى بدنه وفى غير بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهية وسعيد ، وهو هوس بين ، لا يتخيّله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة ، المعلومة لنفس الفلك ، هى موجودة فى الحال ؟! ، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونه فى الاستقبال ؟! ، فإن قصرتموه على الموجود فى الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء - صلوات الله عليهم - فى البقطة ، وسائر الخلق فى النوم ، على ما سيكون فى الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكم بأن من عرف الشئ عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ، وأسباب جميع الحوادث ، حاضرة فى الحال ، فإنها هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب ، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا^(١) تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف ، تفصيل جميع الجزئيات ، في الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ ! وكيف يجمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة^(٢) ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا ، في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته — بالاتفاق — على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دورة نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان فإنه شاركه ، في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية ، في جوهرها ، أن تترك أيضاً ، جميع الأشياء ولكن اشتغالها ، بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورده الخواص عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعترها شاغل ، ولا يستغرقها هم^(٣) ، ألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عبادتها ، واشتياقها إلى الأول مستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة ! ! ! .

أو ما الذي يحيل ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ؟ ؟ ومن أين عرفتم انحصار المانع ، في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا ؟ ! وفي العقلاء شواغل من علو المهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل

تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعا ، فن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، في النفوس الفلكية .

• • •

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة بالطبيعات فهى علوم كثيرة

نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا فى مواضع ذكرناها .

وهى منقسمة إلى أصول وفروع .

وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يُذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والحلاء ، ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان » .

الثانى : يُعرف أحوال أقسام أركان العالم ، التى هى السمات ، وما فى مقعر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلة استحقاق كل واحد منها ، موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلى » .

الثالث : يُعرف فيه ، أحوال الكون والفساد ، والتولد ، والتوالد ، والنشوء والبلوى ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأنواع ، على فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه ، كتاب « الكون والفساد » .

الرابع : فى الأحوال التى تعرض ، للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات ،

الى منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ،
والهالة ، وقوس قزح ، والصواعق ، والرياح ، والزلازل .

الخامس : فى الجواهر المعدنية .

السادس : فى أحكام النبات .

السابع : فى الحيوانات ، وفيه كتاب « طبائع الحيوان » .

الثامن : فى النفس الحيوانية ، والقوى الدواكة ، وأن النفس الإنسانية
لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء .

• • •

أما فروعها فسيعة :

الأول : الطب ، ومقصوده معرفة مبادئ ، بدن الإنسان ، وأحواله ، من
الصحة والمرض ، وأسبابها ، ودلائلها ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة .

الثانى : فى أحكام النجوم ، وهو تخمين فى الاستدلال ، من أشكال
الكواكب وامتراجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والمثل ، والمواليد ، والسنين .

الثالث : علم الفراسة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الحلمية ، على ما شاهده
النفس ، من عالم الغيب ، فشبهته القوة المتخيلة ، بمثل غيره .

الخامس : علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض الأجرام
الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلاً غريباً ، فى العالم الأرضى .

السادس : علم النيرانجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها
أمور غريبة .

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل
إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

• • •

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من جملة هذه العلوم ، في أربعة مسائل .

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقلود ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

الثالثة : قولهم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قولهم : يستحيل ردُّ هذه النفوس إلى الأجساد .

* * *

وإنما يلزم التراجع في الأولى ، من حيث أنه ينبغي عليها إثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصى ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك ، وأوَّنا ما في القرآن ؛ من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ، وأوَّلوا تلقُّفَ العصى ، بِمَحَرِّ السَّحَرَةِ ، بإبطال الحجة الإلهية ، الظاهرة على يد موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

* * *

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات ، إلا ثلاثة أمور :

أحدها : في القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات ، الكائنة في المستقبل ، وذلك في اليقظة للأَنْبياء — صلوات الله عليهم — ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هي للقوة المتخيلة .

الثاني : في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فرب ذكي ، إذ ذكر له المدلول ، تنبّه للدليل ، وإذا ذكر له الدليل تنبّه للمدلول ، من نفسه ، وبالجمل ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبّه للنتيجة ، وإذا حضر في ذهنه حداً النتيجة ، خطرياً له الحد الأوسط ، الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا متقسمون ، فبعضهم من يتنبه بنفسه ، وبعضهم من يتنبه بأدنى تنبيه ، وبعضهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بتعب كثير ، وإذا جاز أن ينتهي طرف القصصان ، إلى من لا حلس له أصلاً ، حتى لا يتبأ لفهم العقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينتهي طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه ، لكل العقولات أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكيفية ، في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوت ، في القرب والبعد ، فرب نفس مقلدة صافية ، يستمر حلسها في جميع العقولات ، وفي أسرع الأوقات ، فهو النبي الذي له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج في العقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه « يكاد زيتاً يضيء » ، ولو لم تلمسه نار ، نور على نور » .

الثالث : في القوة النفسية العملية ، فقد تنهى إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات وتنسخر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خلمتها الأعضاء ، والقوى التي فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ؟ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلببت أشداقهُ ، وانهضت القوة الملعب ، فيأضه باللعب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوقاع ، انهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود على قضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لمشي عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صفاء النفوس وقوتها ، فلا يعد أن تبلغ ، قوة النفس ، إلى حد تخدمها القوة الطبيعية ، في غير بدنه ، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه ، إلا أن لما نوع نزوع وشوق ، إلى تدييره ، خلق ذلك في جبلتها ، فإذا جاز أن تطيعها أجسام بدنها ، لم يتمتع ، أن يطيعها غيرها .

فتطلع نفسه ، إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ؛ وذلك موقف حصوله ، على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة في الهواء ، فيحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعي ظاهر . ويكون ذلك معجزة ، للنبي — عليه السلام — ولكنه إنما يحصل ذلك ، في هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر ، الذي لا يقبل الانخراق . فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصي حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض في هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر ، على كل شيء ، فلننخص في المقصود .

مسألة

الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . بل تكل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشيع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمَّ جراً ، إلى كل المشاهدات ، من المقرنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للقوت^(١) ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقة ، وإدامة الحياة ، مع جز الرقة ، وهلمَّ جراً إلى جميع المقرنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً ، عند ملاقة النار ، فإننا نجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوِّز حدوث انقلاب القطن ، رماداً محترقاً ، دون ملاقة النار وهم ينكرون جوازه .

(١) في نسخة « لفرق » أي الاقتران .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات : —

المقام الأول : أن يدعى الخصم ، أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، يخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حُرَاقاً^(١) ، أو راداً ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ! ، وليس لم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها^(٢) ، وأنه لا علة له سواها ؛ إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح

(١) الحراق بضم الحاء ما تقع فيه النار عند القح .

(٢) ومن الطريف أن هذا الرأي اتفق حارص به الغزالي رأى « الفارابي » و « ابن سينا » في « السببية » قد وجد له أنصاراً في العصر الحديث ، فردوه وقال به فلاسفة لم شأنهم في عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه ، في شيء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعي لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة .

قال مؤرخو الفلسفة في العصور الحديثة : « درج » التجريبيون « منذ « لوك » على تتبع الأفكار العامة ، والمبادئ المسلمة ، وجعلوا في تحليلها ومناقشتها ، ليثبتوا :

أولاً : أنها ليست عامة ذلك المعموم الذي كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها .

وثانياً : أنها ليست فطرية مورثة بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادئ* ، مبدأ السببية ، الذي فردده ، ونكاد نؤمن به جميعاً .

فنحن نعتقد أن كل ظاهرة ، لا بد لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علة ما ، تتيج دائماً نفس معلولها ، في الظروف المتحدة .

بيد أن بعض الفلاسفة ، لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكف من مستقدمات تقوم على العرف ، دون أن يكون لها أساس عقل ثابت ، وواضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضرباً من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كنا نعلمها عللاً ، ثم لم نلبث بعد تحليلها ، أن تبيننا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « مابرائش » و « بركل » إلى أن يريدا الظواهر كلها ، إلى القوة الوحيدة ، والعلّة المطلقة ، وهي الباري جل شأنه .

والقوى المدركة والمحركة ، في نقطة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرمة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل أبنه ، بإبداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره ، وسمعه ، وسائر المعاني التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد ، إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، الموكلين بهذه الأمور الحادثة . وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .
فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكسمة ، لو كانت في عينه غشاوة ، ولم يسمع من الناس ، الفارق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينه نهاراً وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل في عينه ، لصور الألوان ؛ فاعلمه فتح البصر ، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً ، والحجاب

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضى - قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها - أن نبحث عن العلاقة التي توهمناها ، بين علة وسببها ، فهل هناك ارتباط ضرورى حقيقة هل هذه الصورة ؟ ! أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الفئوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

فبدل أن يبحث في العلة وأمرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد في أذهاننا ؟ !! وفى رأيه ، أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتماقب ظاهرى وذلك أنا شاهدنا غير مرة ، بعض الظواهر يتبع بعضاً ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ ندعى المعانى بعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع ، حتى نفكر في المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت المحيلة تصور لنا هذه التبعية ، التي هي مجرد تجاور ، زمانى أو مكانى ، بصورة الإنتاج والتأثير . . . وإذن ليس ثمة علية ، ولا ارتباط ضرورى بين علة وسببها ، أو مبدأ-مبني - كما نسيه - ، وكل ما هناك عادة ذهنية ، تكوّن على إثر توالى الحوادث وتماقبها ، فحملتنا على أن ننظر ساذجة بعد أخرى ، وخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سرّاً كأننا ، رقعة خارقة للعادة ، ولغميلة دخل كبير ، في أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة . ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات - فيما يبدو - تعلم بضرب من التماقب الذى يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهّن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها « هيوم » ، في نقده وتحليله ! ! « الفلاسفة التجريبية : لذكور لإبراهيم مذكور ، والأستاذ يوسف كرم .

مرتفعاً، والشخص المقابل متلوّناً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أنه لا يبصر ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، في انطباع الألوان في بصره ؛ فنأين يأمن الجسم أن يكون في مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقة ، بينها ؟ ! ، إلا أنها ثابتة ليست تتعلم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ؛ ولو انعلمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن سمّ ميباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا نخرج منه على قياس أصلهم .

ولذا اتفق محققهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباعُ صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة ، والجسم المتلوّن ، مُعدّات ومهيئات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطردوا هذا في كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخمير هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ؛ إلا أن تلك المبادئ أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، بالزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار صدور النور من الشمس ، وإنما افرقت المحال في القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدرّ لا يقبلُ ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلّب ، وبعضها يبيضُ ، ككوب القصاب ، وبعضها يسودُ ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لامنح عندها ، ولا بخل وإنما التقصير من القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتهما ، وفرضنا قطبتين مئالتين ، لاقتا النار على وثيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ^{سم} اختياراً .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم — صلوات الله عليه وسلامه — في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، أو بقلب ^(١) ذات إبراهيم — عليه السلام — ورده حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن .

والجواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقة القطنة النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات ، عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مختزعة ، ولم يكن للإرادة أيضاً ، منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفنئته ، وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، وثيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لطّخ بيت الكلب ببوله وروثه ، وإنني تركت في البيت جرّة من الماء ، ولعلّها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من البئر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من شيء ، فلعلة خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ ، فليتردد ، وليقل : يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق ، قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، فلا بد من التردد فيه ، وهذا فن (١) يتسع المجال في تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن (٢) كونه ، لا يجوز أن يُخلق

(١) هذا هو ما عبر عنه « هيوم » فيما نقلناه عنه سابقاً ، بإلقاء العلم الطبيعي .

(٢) يعني لو كان الشيء الممكن الوجود - كاتقلاب الكتاب فرساً - إذا كان غائباً عنا ، نظل في حيرة من أمره ، ولا ندري هل وقع ، أم لم يقع ؟ ، لزمت هذه المحالات . أما إذا كان في الإمكان ، أن يحصل لنا علم ، بأن هذا الانقلاب - رغم إمكانه - غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحالات .

وفي الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقتين :

(أ) أن يخلق الله فينا ابتداء ، علماً بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه - رغم إمكانه - غير حاصل ، بمقتضى هذا العلم الذي خلقه الله فينا .

(ب) أن جريان المادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرشح في أذهاننا - رغم إمكانه - العلم بعدم وقوعه .

وهذا الحل في نظر الفيزيائي ، كاف لأن يحصل لنا علماً بالعالم الطبيعي ، على هذا النحو ، رغم إمكان هذه القروض عقلاً .

وتابع الفيزيائي في هذا التبع ، المتكلمون من بعده ، ولم يروا في هذه القروض العقلية ، ما يفوت طليع الوثوق ، الذي يجب توفره ، في الإدراكات حتى تسمو إلى مصاف المعارف ، اليقينية .

فيقول « غصن الدين الإيجي » و « السيد الشريف الجرجاني » في كتابهما « المواقف وشرحه » : « العلم صفة توجب تحليلها ، تمييزاً بين المعاني ، لا يحتمل التقيض ، وأورد العلوم العادية فإنها نحتمل التقيض . والجواب أن احتمال التقيض ثومان :

للإنسان علمٌ بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها ، فإن الله تعالى خلق لنا علماً ، بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور ^(١) واجبة ^(٢) ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرمخ في أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء - عليهم السلام - بالطرق التي ذكرها ، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً ، وقدومه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العاَمى ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يدرك المتحولات - من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر ، أن تتقوى نفسه وحده ، بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن ^(٣) خرق الله العادة ، بإيقاعها ^(٤) في زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم تخلفها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً ، في مقننات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، في بعض الأوقات ، ويخلق

(أ) نوح يرجع إلى الإمكان الذاتي ، الثابت للممكنات ، وهذا لا يقبح في العلوم .
(ب) ونوح يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملاً ، لأن يحكم فيه المميز بتقيده في الحال كما في الظن ، أو في المال ، كما في الجهل المركب والتقليد ، وينشأ ضعف هذا التمييز ، إما لعدم الجزم ، أو لعدم المطابقة ؛ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المنق في حد العلم .
ولكن هل قبح الفلاسفة المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، في إلغاء نظرية السببية ؛ بهذا الحل الذي قبح به المتكلمون ؟ !

(١) يعنى هذه الفروض المذكورة آنفاً ، من قلب الكتاب فرأى . . إلخ .

(٢) أى واجب ألا تكون .

(٣) هذه العبارة إلى آخر لفظة ، ركيكة ، ولكن معناها واضح ، فهو يريد أن يقول : إذا خرق الله العادة ، وأوقع أمثال هذه الفروض ، نزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة ، وأدخل عمله علماً بأنها واقعة ، ولكن هذا لا يحصل إلا في مناسبات وظروف خاصة كتأييد نبي - رحمة من الله بعباده - حتى لا تتبلبل الأفكار وتضطرب العقول .

(٤) أى بإيقاع هذه الفروض . .

لنا العلم بأنه ليس بفعله ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام . إلا تشنيع محض .

• • •

المسلك الثاني ، وفيه الخلاص من هذه التشنيمات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها ، قطنتان مئائلتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلتقي نبي في النار ، فلا يحترق إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة ، صفة في النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن النبي صفة ، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإننا نرى من يطل نفسه بالطلق^(١) ، ثم يقعد في تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق^(١) وأثره ، وفي مقذورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ؟ ! .

وكذلك لإحياء الميت ، وقلب العصي حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له دماً ، ثم الدم يستحيل منياً ، ثم المنى ينصب في الرحم ، فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل ، فلم يجمل الخصم أن يكون في مقذورات الله تعالى ، أن يدير المادة في هذه الأطوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ ! وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها « الطلاء » وهو القطران .

فإن قيل : وهذا يصدر من نفس النبي ؟ ! ، أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام ؟ ،

قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي ، يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟ ، فقولنا في هذا كقولكم في ذلك ، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك ، إلى الله تعالى ، إما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همه النبي عليه السلام ، إليها ، وتعين نظام الخير في ظهورها لاستمرار نظام الشرع ، فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ، ويكون الشيء في نفسه ممكناً ، والمبدأ به سمحاً جواداً ، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه ، ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي ، في إثبات نبوته إليه ، لإفاضة الخير .

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولزم لهم ، مهما فتحو باب الاختصاص للنبي عليه السلام . بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، إلا النطفة ، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادئ الموجودات عندهم ، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً ، لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، ولذلك لم يثبت قط من الشعر حنطة ولا من بذر الكثرى ، تفاح ، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات ، تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالقارورة والحية ، والقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدها لقبول الصور ، بأمور غابت عنا ، ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالشيء ولا جزافاً ، بل لا يفيض

على كل محل إلا ما تعين قبوله له ، لكونه مستعداً في نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الفلكيات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتفقوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوائع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دفعوا الحية والعقرب ، عن بلد ، والبق عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الفلكيات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فنأين نعلم استحالة حصول الاستعداد ، في بعض الأجسام ، للاستحالة في الأطوار ، في أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، ويتشخص ، ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، والأنس^(١) بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، في الخلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكى من معجزات الأنبياء ، عليهم السلام ، بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكن مقدور لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالاته ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حد المحال عندكم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات ، في شيء واحد ، فقولوا : إن كل شيتين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا

(١) أى وضيق الأنس .

يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر . وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العين محقق بصره نحوه ، ولكنه ، لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وتجوز هذا ، يطل الفرق بين الحركة الاختيارية ^(١) ، وبين الرعدة ^(٢) فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .
ويتبني أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضاً ، ويقلب العلم قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً والحجر ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

• • •

والجواب ، أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .
أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .
وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

(١) في نسخة « الإرادية » .

(٢) في نسخة « الرعدة » نسبة « الرعد » .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه (١) ،

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأننا نفهم من الجماد ، ما لا يدرك ، فإن خلق في إدراك قسميته جمادا ، بالمعنى الذى فهمناه ، محال ، وإن يدرك قسميته الحادث علماً ، ولا يدرك به محله شيئاً محال ، فهذا وجه استحالته . وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .

فنقول : مصير الشيء شيئاً آخر ، غير معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدرة ، مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟ ، فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب ، بل عدم ذاك ، ووُجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقى السواد ، والكدرة معلومة ، فلم ينقلب ، بل بقى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، وليست صورة أخرى ، فرجع الحاصل ، إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة ، تعاقبت عليها ، الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء ، بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة ، لصورة المائية ، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصي ثعباناً ، والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة (٢) ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

(١) فيقول إلى نفي الشيء ، مع إثباته ، كما آل كون الشخص الواحد في مكانين ، وكما آل الجمع بين السواد والبياض ، فإن كل ذلك راجع - كما أوضحه - إلى قانون التناقض ، ومن هنا صح ما يروى عن أرسطو من أن المحال هو الجمع بين التقيضين ، فكل ما لا يمكن إرجاعه إلى قانون التناقض فهو غير محال .

(٢) حتى يصح قلب الجوهر عرضاً أو العكس . كما صح في الدم والماء ، والماء والهواء ، والعصى والثعبان ، والتراب والحيوان .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ، ونصبه على صورة حي يقعد ، ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه .

وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو المحكم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ، فعبّرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال ، والآخر في حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ، وإيجاد الحركة دون القدرة في حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، ، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثاني ؛ كما سبق .

مسألة

فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبق فى جسم ، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم

• • •

والخوض فى هذا يستدعى شرح مذهبهم ، فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .
والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين ، محرقة ومدركة .

والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة .

والظاهرة هى الحواس الخمس ، وهى معان منطبعة فى الأجسام ، أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة ، فثلاث .

إحداها : القوة الخيالية ، فى مقدم الدماغ ، وراء القوة البصرة ، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى « الحس المشترك » لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا ^(١) رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو

(١) فى الأصل « فلان » وليس بصحيح .

الحلو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تترك المعانى ، وكأن القوة الأولى تترك الصور ، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة - أى جسم - ، والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تترك من الذئب لونه ، وشكله ، وهياته ، وذلك لا يكون إلا فى جسم ، وتترك أيضاً كونه مخالفاً لها ، وتترك السخلة ^(١) شكل الأم ولونها ، ثم تترك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا فى الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا فى الأجسام أيضاً ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ^(٢) ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات « متخيلة » وفى الإنسان « مفكرة » ، وشأنها أن تترك الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور ، وهى فى التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعانى ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلتحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتى ، لا بالقوى المدركة .

ولأنما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلت هذه الأمور .

ثم زعموا : أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمسة ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التى بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ،

(١) هى ولد الغنم من الضأن والمز ساحة وضمه ، ذكراً كان أو أنثى ، وجهه يحمل بوزن قلس .

(٢) يعنى « الخيالية » .

يخلاف الماء ، فكانت المحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة
حافظة ، وكذا المعاني تنطبع في الومية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فتصير
الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم^(١) إليها المتخيلة ، خمسة ، كما
كانت الظاهرة خمسة ،

• • •

وأما القوة المحركة ، فتقسم إلى :

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هي القوة التروعية الشوقية ، وهي التي إذا ارتسمت
في القوة الخيالية ، التي ذكرناها^(٢) صورةً مطلوبٍ ، أو مهروبٍ عنه ، بعثت
القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من
الأمور المتخيلة ، ضرورة أو نافعة ، طلباً للذة .

وشعبة تسمى قوة غشبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء
المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادياً .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات ،
من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء

(١) ما قيمة هذا الاشتراط ، ولم يشر فيها سبق ، إلى ما يشعر بأن هذه القوة خلقت ،
ولو أنه قال « ستة » بدل « خمسة » لكان لهذا الافتراض ما يبرره ، لأن هذه القوة في الحيوان يقابلها
في الإنسان « المفكرة » فإذا اعتبرنا اثنين كان المجموع ستة لا خمسة .

(٢) هي الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيا وتعدا طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفاصيل .

• • •

فأما النفس العاقلة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهر ، فنسبت إليه .

فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلا ، ولكن بإشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستبطن ترتيبها ، بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهى التى تسمى النظرية ، وهى قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهى القضايا الكلية ، التى يسميها المتكلمون «أحوالاً» مرة ، و «وجوهاً» أخرى ، ويسمى الفلاسفة «الكليات المجردة» .

فإذن للنفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنبتين ؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنبه الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول ^(١) ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغى أن تسلط ^(٢) ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تتفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تتفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية ،

(١) بمعنى أنها دائماً «منفعلة» .

(٢) وهى إذا تسلطت كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفعلة ، فهى بين أن تكون فاعلة ، ومنفعلة ، بخلاف القوة النظرية فإنها لا تكون - عتلم - إلا منفعلة .

هيات اقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيات تسمى فضائل .

• • •

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا .
وليس شيء مما ذكروه ، مما يجب إنكاره في الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ، أجرى الله تعالى العادة بها .

• • •

وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، يبراهين العقل ، ولسنا نعرض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بتقيضه ، بل ربما نين في تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .
فلنطالبهم بالأدلة ، ولم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم ، فتقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقرببه أن يقال : إن كان محل العلم جسماً متقسماً ، فالعلم الحال فيه أيضاً متقسم ، لكن العلم الحال غير متقسم ، فالعلم ليس جسماً وهذا « قياس شرطي » استثنى فيه « تقيض التالي » ،

فيتج « تقيض المقدم » بالاتفاق ، فلا نظر في صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضاً في المقدمتين ، فإن

الأول قولنا : إن كل حال في منقسم ، ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله ، وهو أولى لا يمكن التشكك فيه .

والثاني : قولنا : إن العلم الواحد يحل في الآدى ، وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم ، إلى غير نهاية ، لكان محالاً ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا تقدر أن تفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث إنه لا بعض لها .

• • •

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول ، أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيعة بها ، معطلة وهي مجاورة ؟ ! .

والاستبعاد لا خير فيه ، إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟ ! .

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ، ولم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحدهُ الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ ! ، أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ، فإن ملاقى الملاقى ملاق ، وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها (١) ، وبنا غنية عن الخوض فيها ، فلنعُد إلى مقام آخر .

(١) الفزالي يمتدح بصحوة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ . انظر ما يأتي ص ٢٤٧

المقام الثانى ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال فى جسم ، فينبغى أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تتركه القوة الوهمية ، التى فى الشاة ، من عداوة الذئب ، فلأنها فى حكم شئ واحد ، لا يتصور تقسيمها ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ، فإن نفس البهائم منطبعة فى الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، فى المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى ، التى ليس من شرطها ، أن تكون فى مادة .

فإن قيل : الشاة لا تترك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تترك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقروناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تترك الحقائق مجردة ، عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تتركها ؟ ! . فإن إدراكها يحسم ، فلينقسم ، وليت شعرى ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ ! ، وكيف يكون بعضه ؟ ! ، أهو إدراك لبعض العداوة ؟ ! ، فكيف يكون لها بعض ؟ ! ، أو كل قسم أدرك كل العداوة ؟ ! ، فتكون العداوة معلومة مراراً ، بثبوت إدراكها فى كل قسم من أقسام المحل .

فلأذن هذه شبهة مشككة لهم فى برهانهم ، فلا بد من الحل .

فإن قيل : هذه مناقضة فى المعقولات ، والمقولات لا تنقض ، فلأنكم مهما لم تغدروا على الشك فى المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بحسم منقسم ، لم يمكنكم الشك فى النتيجة .

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنفناه ، إلا لبيان التهاافت والتناقض ، فى كلام الفلاسفة ، وقد حصل ، إذ انتقض به أحد الأمرين : —

إمّا ما ذكروه فى النفس الناطقة .

وإمّا ما ذكروه فى القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة ، تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبس في القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبق في الجسم ، انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام عمله ، والخلل في لفظ الانطباع ، إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى عمله ، كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبق فيه ومتشرف في جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى عمله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه ، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم ؛ ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالها ، ليست محصورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا ، علماً نتق به ، فالحكم عليه دون الإحاطة ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكره ، مما يقوى^(١) الظن ، ويفلحه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشكك فيه .

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي — وهو المعلوم المجرد عن المواد — منطباً في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطباً فيها ، ولا منبسطاً عليها . وإن استكره لفظ الانطباع ، فلنعدل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ، ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالماً به ، لم يصار أول به ، من كون غيره عالماً به ؟ ! وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام : —

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .

(١) كنا في الأصول ، وفيه ركة .

أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المباينات ، مباين .
وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه فى شيء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات ^(١) ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فعلوم كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل ^(٢) ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى ، غير النسبة التى للجزء الآخر إلى ذات العلم ، فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم فى المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد ^(٣) ، إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك ، فى نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

• • •

والاعتراض ، على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ الشبهة ، فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه ، ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرتموه ، فإن العداوة ليست أمراً مقلداً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها فى جسم

(١) يعنى لذات العلم .

(٢) هذا لا يلزم إلا على رأى من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها بالفعل مثل « النظام » على ما أثبت أنه قاتل بذلك فى مقال لنا نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهرة المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإنزاع .

(٣) يعنى من الأجزاء .

مقدّر ، وتتسبب أجزاؤها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدّراً ، لا يكفي ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادة والمعاداة ، والزيادة على الشكل من المعاداة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بحسب مقدّر .
فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان ، كما في الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد !!!

قلنا : لأن الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هتلمسية ، يطول القول في حلها^(١) ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً في ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ولا تتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا لإرادتها في اليد ، فإنه قد يريد بها بعد شلل اليد ، وتتعدّل لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قولهم : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

• • •

وهذا هوس ، فإنه يسمى ، مبصراً وصامعاً ، وذاتقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوّر ، كما يقال : فلان في « بغداد » وإن كان هو في جزء من جملة « بغداد » لا في جميعها ولكن يضاف إلى الجملة .

(١) النزاع يترتب بصعوبة إثبات الجوهر الفرد . انظر ما في ص ٢٥٠

دليل رابع

إن كان العلم محل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالمًا وجاهلاً بشيء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقسماً ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل ، لا يضاده ضده ، في محل آخر ، كما يجتمع البَلَقُ^(١) ، في القرس الواحد ، والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك بعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يفتى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة ، فالعالم هو محل الذي قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالجواز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان هو في بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم ، أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العال ، فإن الأحكام تقتصر على محل العال .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل

(١) البلق يفتح الباء واللام ، والبلقة بضم الباء وتشكون اللام ، سواد وبياض .

للعلم والجهل ، ولم تشترطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

• • •

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن يفتر عما يشاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

دليل خامس

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالى محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالقديم محال .

قلنا : مسلم أن « استثناء نقيض التالى » ، يتبع « نقيض المقدم » ، ولكن إذا ثبت لزوم بين التالى والمقدم ، بل نقول : لا يسلم لزوم التالى للمقدم ، وما الدليل عليه ؟ !

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار فالرؤية لا تُرى ، والسمع لا يُسمع ، وكذا سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا بجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه قاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره
ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية
بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لمَ قلتم : إذا امتنع
ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض ؟ !^(١) وأى بُعد في أن يفرق حكم
الحواس في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ؟ ! ، كما اختلف البصر
واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ،
وكذا الذوق ، ويخالفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا
أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد أن
يكون في الحواس الجسمانية ، ما يسمى عقلاً ، ويخالف سائرهما ، في أنها تدرك
نفسها .

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آله ،
كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه
ليس آلة له ولا محلاً ، وإلا لما أدركه .

• • •

الاعتراض على هذا الكلام ، كالاتراض على الذى قبله ، فإننا نقول :
لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه جرى على العادة .

أو نقول : لم يستحيل أن تفرق الحواس في هذا المعنى ؟ ! ، وإن اشتركت
في الانطباع في الأجسام كما سبق ، ولمَ قلتم : إن ما هو قائم في جسم ،

يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ، لم يلزم أن يُحكم من جزئ معين ،
على كلى موصل ؟ !

وما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئ أو
جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثله بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه
يمرك عند المضغ فكّه الأسفل ، لأننا استقرأنا الحيوانات كلها قرأناها كذلك ،
فيكون ذلك لغفلته عن « التماسح » فإنه يمرك فكّه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا
على الكل به ، فعمل العقل حاسة أخرى ، تجرى من سائر الحواس ، مجرى
التماسح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ،
منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك
مدركه ، من غير مُماساة كالبصر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق
واللمس .

فما ذكره أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثقاً به .

فإن قيل : لستنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ،
ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه
إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً ^(١) ، كما أنه لا يخلو عن إدراك
نفسه ، فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه ، فى نفسه أبداً ،
والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدهما بالتشريح ، من
إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالاً فى جسم ،
فينبغي أن يعقل ^(٢) ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه ^(٣) أبداً ، وليس واحداً من
الأمرين بصحيح ، بل يعقل فى حالة ، ولا يعقل فى حالة .

(١) كيف يلزم من كون النفس القلب أو الدماغ ، أنه لابد أن يعقلهما جميعاً ؟ ! ،
بل اللازم أن يعقل واحداً منهما ، وهو ما يدعى أنه لنفس .

(٢) أى إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالفها فى أنه يدرك نفسه .

(٣) أى إن قلنا إنه كسائر الحواس فى أنه لا يدرك نفسه .

وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفى ، فينبغى ألا يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه في ثيابه ، وفي بيته ، والنفس التي ذكروها ، لا تناسب البيت والثوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل « الشم » وأنها زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بمحلى التذوق ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التي بها قوامه ، إلى قلبه و صدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب . فما ذكره من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمية ، يعرض لها من المواظبة على العمل ، بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتكسبها . وكذلك الأمور القوية الجليلة الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيها ، الأخفى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقيهما ، من إدراك الصوت الخفى ،

والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .
والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات ، لا ينعها
ودرك الضروريات الجلية يقويها ، على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها ،
وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ،
واستعانها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

• • •

وهذا ، من الطراز السابق ، فإذا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس
الجسائية ، في هذه الأمور ، فليس ما ثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر .
بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ، ومنها
ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب
يحدد قوتها ، بحيث لا تحس بالآثر فيها .
فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبت
لللكل .

دليل ثامن

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عند
الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية
في أكثر الأمور ^(١) إنما تقوى بعد ذلك .
ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ،
وعند الخرف ^(٢) بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن
في بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب

(١) يريد أن يقول « في أغلب الأحيان » .

(٢) هو فساد العقل من الكبر .

كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عين التالى » لا يتنج ، فإننا نقول :
 إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن بكل حال ،
 والتالى محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالى موجود فى بعض الأحوال ، فلا
 يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها
 شاغل ، فإن للنفس فعلين : —

(أ) فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدييره .

(ب) وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان ، فهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ،
 وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ،
 والخوف ، والغم ، والوجع ، فإذا أخذت تفكر فى معقول ، تعطلت عليك كل
 هذه الأشياء الأخرى ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير
 أن يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسبب فى كل ذلك اشتغال
 النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ، والخوف
 فإنه أيضاً مريض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتي فعل النفس ؟ ! ، وتعدد إجابة
 الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفرق يذهل عن الوجع ، والشهوة عن
 الغضب ، والنظر فى معقول عن معقول آخر .

وأية أن المرض الحال فى البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد
 صحيحاً ، لم يفترق إلى تعلم العلوم من رأس ^(١) ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ،
 وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها ، من غير استئناف تعلم .

• • •

والاعراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر
فقد يقوى بعض القوى ، في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في
الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .
ولا بُعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن الشم يقوى بعد الأربعين ،
والبصر يضعف ، وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، كما تفاوتت هذه
القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها ، والسمع في بعضها ، والبصر في
بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .
فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف ، في حق الأشخاص ، وفي
حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل ،
أن البصر أقدم ، فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة
سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل : إن الشيب
إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ، لأن شعر الرأس أقدم .
فهذه الأسباب إن خاض الحائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى
العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علماً موثقاً به ، لأن جهات الاحتمال فيما
تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

دليل تاسع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ ، وهذه
الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيّاً
انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :
لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ،
بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ،
بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول :

هذا الإنسان ، هو عين ذلك الإنسان ، حتى إنه يبقى معه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن البدن آتته .

• • •

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيس حال كبرهما بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .
وما ذكر في العلم يطل بحفظ الصور المتخيلة ، فلنما تبقى في الصبيان إلى الكبر ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .
فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب .

وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟ !
بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلاً ، فلا بد أن يكون قد بقى فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تمحى عنه فلا^(١) ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقى ، كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك القرس ؛ ويكون بقاء المني^(٢) مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صب في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ،

(١) يجد المتع لأفكار المتكلمين صدق هذا الرأي في كتبهم ، إذ جعلوا فيه ما يؤيد حجتهم ضد خصومهم المنكرين لبث الجساق ، فيقول « سعد الدين التفتازاني » شارح العقائد النسفية ص ٤٠٢ « مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويميد روحه إليها . . . وهذا سقط ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه ، فذلك الأجزاء إما أن تماد فيها ، وهو محال ، أو في أحدهما ، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه ، وذلك لأن الماد إما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره » .

ويعقب « الخيال » على هذا بقوله « فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للأكل ، نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا : لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلاً من أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً ، والفساد في الوقوع لا في الجواز » .

(٢) يعني في الإنسان .

ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة ، نحكم : أن شيئاً من الماء الأول باق ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، لأنه كان موجوداً في الكرة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء في البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهي صب الماء في هذا الإناء ، واغترافه منه .

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو (١) غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه (٢) ذاتياً وعرضياً على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

(١) يعنى الإنسان المطلق .

(٢) يعنى الجسمية والطول ، مثلا ، على التوزيع .

فدل على أن الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت في عقله .

وذلك الكلى المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فلما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وضع ، وأين ومقدار ، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للذى حل فيه .

• • •

الاعتراض ، أن المعنى الكلى الذى وضعتوه حالا في العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس مجموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد^(١) عن القرائن ، في العقل ، في كونه^(٢) جزئياً كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت في العقل ، يناسب المعقول^(٣) وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلى على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى^(٤) بل الصورة التى انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل

(١) يعنى « المجرد » ، ولعله تمعّد أن يترك عبارة الفلاسفة وهى « المجرد » لئلا يفهم منها المعنى المتبادر عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كلى » .

(٢) هو وجه الشبه ، ولو غيره ، وبجمل العبارة هكذا : « كالمقرون بقرائنه في كونه جزئياً » لكأن أوضح .

(٣) يعنى الشيء الخارجى الذى أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعنى غير صورة الماء الأولى .

واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى ، تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتخالفها في اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى ^(١) لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها. وما تخالفها تتجدد صورته. فهذا معنى الكلى في العقل والحس جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في المثال ^(٢) في إدراك صورة المائتين ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بحسب ؟ ! ، وفي هذا القسم يكون المترع عن المادة ، هو المعقول ^(٣) في نفسه ، دون العقل والعامل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه .

(١) في الأصول « الأول » .

(٢) في نسخة « كما في الخيال إدراك صورة المائتين » .

(٣) يعني يسمى معقولا باعتبار ذاته ، لا باعتبار وجوده في عقل المعقل .

مسألة

فى إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها

وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها .

• • •

فيطالبون بالدليل عليه ، ولم دليلان : —

أحدهما : قولهم إن علمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقلرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التى فى البدن ، وفسادُ الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالا فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، فعلا بمشاركته .

فالعمل الذى لها بمشاركة البدن ، التخيلُ والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلُها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة فى كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، وهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر فى قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا تنعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائبة بضدها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور علمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في محل ، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه .

• • •

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى ^(١) ، فقد لا نسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، قلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بمحدث البدن ، وهذا ما أختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، وأنكروا على « إفلأطن » قوله : إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهاني محقق .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! ، وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم ^(٢) فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكررة ^(٣)

(١) يعني المسألة الثامنة عشرة وهي التي قبل هذه مباشرة .

(٢) مقابل لقوله : فكيف انقسمت .

(٣) مقابل لقوله : إن كانت واحدة .

فماذا تكثرت ؟ ! ولم تتكرر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالآزمنة ، ولا بالصفات
إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها
تتكرر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان
هيات مختلفة ، لا تتأثل نفسان منها ، فإن هياتها تحصل من الأخلاق ،
والأخلاق لا تتأثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يتأثل قط ، ولو تماثل لاشتبه
علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها ، عند حدوث النطفة في الرحم ،
واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت ^(١) النفس ، لا لأنها ^(٢) نفس
فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ،
فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون
نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا ، فليس
الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن
المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أول من
الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدير معاً ،
فما المخصص ؟ ! ، فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطلان
البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ،
وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ،
فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقاءه ؟ ، فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت
النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث
والنشور ، كما ورد به الشرع ^(٣) في المعاد .

(١) أي النطفة .

(٢) أي النفس المقبولة .

(٣) من حق النزاع أن يمتنع على الفلاسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليعين لم أن هناك
احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم من المسوغات ما يضطره
لقبول هذا الاحتمال الذي يشتبهون به ؟ على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تتسم بأنها
طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت المهد .

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخلها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس - هل أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه - نفى بموت البدن ، مجرداً رأيه في ذلك بأنه كما كان شرطاً لحداثها ، هو أيضاً شرط لبقيائها ، ثم يبيدها الله تعالى ، حين يميد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .
نعم ليس من حقه أن يدعى ذلك منسوباً إلى الشرع !!! ، فأين هذا من نصوص الشرع التي نصت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟ ! .
كقوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، ألا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون » .

وليس في هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء - كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك - بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والخير . وكان قصر للنفس عليهم لعلهم بهذه المفريات القلوب التي كان يخاطبها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأمن شيء في الوجود .

على أننا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ما يعطل رأى الفزالي الذاهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تبقى بعد موت البدن ، لاحتياج في النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلت ذلك في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم « ما أتم بأسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سأله حين أتى للسلام على الموق ، أو يسمعون ؟ ! .

وكثير في هذا الباب غير هذا الحديث ، مما هو معروف مشهور فلا فطيل يذكره .

فأين من هذه النصوص ما يدعيه الفزالي منسوباً إلى الشرع ؟ ! ! .

على أنه لو أنشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يمتن بالوارد شرعاً ما يتعجب به المتكلمون لذين يناصروهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل ؛ فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت لسيد الشريف يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ « واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المهاد لاتزيد على خمسة :

- (أ) الأول ثبوت المهاد الجسدي فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .
- ويقب الحشى على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والمقاتلين بأن النفس جسم ، إما هذا الميكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما علم من مبهم » .
- (ب) والثاني ثبوت المهاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين .
- (ج) والثالث ثبوتها معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالخليسي ، والفزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ويصغر من قدامه المعتزلة ، وجهود من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالجبلية إلى تديره ،
نعم قد يبنى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن
وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك الشوق ، مع
مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه (١) .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة ،
بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من
الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراك
خصوص تلك المناسبات ، وعدم إطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا في أصل
الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تغني بقاء البدن .
قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهي المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن
تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن ،

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكلف ، والمطيع ، والمعاصي ،
والنائب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد
الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدنًا يتعلق به ، ويصرف ، كما كان
في الدنيا .

(د) والرابع عدم ثبوت شيء منها ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

(هـ) والخامس التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال : لم يتبين لي
أن النفس . هل هي المزاج ؟ ؛ فيندم عند الموت ، فيستعمل إعادة لها ، أو هي جوهر باق بعد
فساد البنية ؟ ؛ فيمكن المعاد حيث يشاء .

وليس في هذا النص ما يقيد أن جبهة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها
وبين البدن علاقة خاصة . . إلى آخر ما يقوله الفزالي .

نعم فيه أن الفزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وأنه
إنسانهما معاً في الدنيا ، وإنسانهما معاً في الآخرة ، ولعله وطائفته ، يستطيعون أن يحملوا
لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة تغني بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبحث والنشور ، فهو ما لم
يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص ، فضلاً عن أن يكون هو ما ورد
به الشرع .

(١) في الأصل « مقتضاه » .

حتى إذا فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم
أم لا ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ،
فلا ثقة بالدليل الذى ذكره .

الاعتراض الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى كما
قرونه في مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع ، هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم
تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من
هذه الطرق الثلاث ؟ ، فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا
يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً ، سوى
ما ذكرتموه ، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

• • •

دليل ثان ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ،
فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، ثبت فيه أولاً
أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل
أن يتعدم بسبب آخر ، لأن كل ما يتعدم بسبب ما ، — أى مسبب كان — ففيه
قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم سابقاً على العدم ، كما أن ما يطرأ
وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمى إمكان
الوجود ، قوة الوجود ! وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا
يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ولذلك
قيل : إن كل حادث ، مفترق إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث
وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم ، فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود
الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ،
وهو غيره ، فكذلك قابل العدم ، ينبغى أن يكون موجوداً عند طريان العدم ،
حتى يعلم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما علم غير ما بقى ، ويكون

ما بقى هو الذى فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ، كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طراً ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذى طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التى هى السنخ ^(١) والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهى إلى أصل ، فتحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فلأنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتتعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فلأنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم . ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التى لا يد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فل تأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقلمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان

(١) السنخ هو الأصل .

العدم قبل العدم حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن علمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نعى بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع فى الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون فى نفس الإبصار ، إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، فى حال الوجود وهو محال .

• • •

وهذا نفسه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة علمها ، فى مسألتى أزلية العالم ، وأبديته .
ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً عللاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هى المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة ، أو جوهر نفس .

مسألة

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار
الجسمانية ، ووجود الجنة والحدور العين ، وسائر ما وعد به الناس . وقولهم : إن كل
ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق . لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلا رتبة
من الجسمانيين :

• • •

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم في الأمور
الأخرى ، ثم لنعرض على ما يخالف الإسلام من جملته .

وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما في لذة ، لا يحيط
الوصف بها لعظمها ، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ؛ ثم قد يكون ذلك
الآلم مخلداً ، وقد ينمحي على طول الزمان .

ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الآلم واللذة ، تفاوتاً غير محصور ، كما
يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها ، تفاوتاً غير محصور ، فاللذة السرمدية ،
للفسوس الكاملة الركية ؛ والآلم السرمدي ، للفسوس الناقصة الملطخة ؛ والآلم
المنقضى ، للفسوس الكاملة الملطخة ؛ فلا تنال السعادة المطلقة ؛ إلا بالكمال
والتركية والطهارة ؛ والكمال بالعلم ؛ والركاء بالعمل .

وجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذتها ، في درك
المعقولات ؛ كما أن القوة الشهوانية ، لذتها في نيل المشهى ؛ والقوة البصرية ،
لذتها في النظر إلى الصور الجميلة ؛ وكذلك سائر القوى .
وإنما يمنحها من الاطلاع على المعقولات ، البدن وشواغله ، وحواسه
وشهواته .

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا ، حقها أن تتألم بقوات لذّة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن ، ينسيه نفسه ، ويلهيه عن ألمه ؛ كالتخائف لا يحس بالألم ؛ وكان الحذر لا يحس بالنار ، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كان في صورة الحذر ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الحذر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والنفوس المدركة للمعقولات ، قد تلتذ بها إلتذاذاً خفياً ، قاصراً عما تقتضيه طباعها ، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها .

ومثاله مثال المريض ، الذي في فيه مرارة ، يستبشع الشيء الطيب الحلو ، ويستهنّ الغذاء ، الذي هو أمّ أسباب اللذة في حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض .

فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألد ، واللذوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة . أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص ، فضاحجه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغنى عليه ، أو سكران ، لا يحس به ؛ فيتنبه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة .

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنيد لذّة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله ، في حق الصبي باللعب ، الذي هو ألد الأشياء عنده ؛ وفي حق العنيد ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثل ، ليس يحقق عنده لذّة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا باللذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسدية ، أمران : أحدهما ، أن حال الملاحكة أشرف من حال البسّاع والخنازير من البهائم ،

وليست لها الذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذى خصت به فى نفسها ، فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين فى الصفات ، لا فى المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، فالذى يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلا مما دونها .

والثانى ، أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشهامة به ، يهجر فى تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، فى لذة غلبة الشطرنج والورد ، مع خسة الأمر فيهما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المتشوف إلى الحشمة ، وإلى الرئاسة ، يتردد ، بين انخزام حشمته ، وبين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلاً ، بحيث يعرفه غيره ، ويتشرب عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا محالة الذى عنده .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جم غفير من الشجعان ، مستحقراً خطر الموت ، شغفا بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه . فإذا ن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - : « يقول الله تعالى : أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . » وقال ^(١) تعالى : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » .

فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملة العلوم العقلية المحضة ، وهى العلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالتحوى واللغة والشعر ،

(١) أى ولا قال تملك . . . إلخ .

وأَنواع العلوم المتفرقة ؛ فهي صناعات وحرف ، كسائر الصناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلزكاء النفس ، فإن النفس في هذا البدن ، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها ، ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياتها ، وهذا التروع والشوق ، حياة للنفس ترسخ فيها . ، وتتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذة ، فإذا تمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين :

أحدهما ، أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهي الاتصال بالملائكة والاطلاع على الأمور الجميلة ^(١) الإلهية : ولا يكون معها البدن شاغل ، فيلهيها عن التألم ، كما قبل الموت .

والثاني ، أنه يبقى معها الخرص والميل إلى الدنيا وأصباها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك الذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأة ، وألف رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وأبتهج بحشمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسبي أولاده ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمته ، فيقاسى من الألم ما لا يحصى ، وهو في هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غاد ورائع فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت ؟ ! ! ولا ينبغي عن التضخم بهذه الميئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والأعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنه الجسد ، على العلم ^(٢) والتقوى ، حتى تنقطع علاقتها ، عن الأمور الدنيوية ، وهي في الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالتخلص من مجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

(١) وفي نسخة « الجميلة » .

(٢) وفي نسخة « العمل » .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومعها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ، ولذلك قال الله تعالى : « وإن منكم إلا وإردها ، كان على ربك حتماً مقضياً » ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكابة فراقها ، وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأماط أثر مفارقة الدنيا ، والترفع إليها ، على قرب ، كمن يستنهض من وطنه ، إلى منصب عظيم ، وملك رفيع ^(١) ، فقد ترق نفسه حالة الفراق ، على أهله ووطنه ، فيتأذى أذى ما ، ولكن ينمحي بما يستأنفه ، من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع في الأخلاق ، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء القاتر ، لا حار ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال ، فيستحكم فيه الحرص على المال ولا في الإتفاق ، فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جباناً ، ولا منهمكاً في كل أمر ، فيكون مهوراً ، بل يطلب الجود ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة ، فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا في جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشريعة بالغت في تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع ، في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره فتتهذب به أخلاقه . . .

ومن علم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً ، فهو المالك ، ولذلك قال الله تعالى : « قد أفلح من زكّأها ، وقد خاب من دسّأها » .

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتمتع مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته ، تلطيخاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجردة ، فيتمتع على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون ^(١) العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد في الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لتقصير الأفهام عن درك هذه اللذات فتلهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم .

• • •

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فلماذا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد ^(٢) بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قبيل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :

إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسدية في الجنة .

وإنكار الآلام الجسدية في النار .

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن ^(٣) .

(١) في نسخة « فوق » وهو غير صحيح .

(٢) يعني الشرع .

(٣) هكذا يروي الفزالي عن الفلاسفة ؛ وللطورة ما يعرّبه من الأحكام آخر الكتاب ، على هذا الذي يرويه ، أرى الواجب يقتضي أن أرى نصوص الفلاسفة الإسلاميين ، في (١٨)

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا

الشقاوة ؟ !

هذا المقام ، وإليك ما يقوله « ابن سينا » في « النجاة » ص ٧٧ مطبعة السعادة لسنة ١٣٣١ هـ :

« يجب أن تعلم أن المماد :

منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي لابد عند البحث ، وخيرات البدن وشروحه معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحقة ، التي أتناها بها نبينا المصطفى - محمد صلى الله عليه وسلم - حال السعادة والشقاوة ، التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالمقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس التي للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقتصر عن تصورهما الآن ، لما نوضح من الملل .

والحكاه الإلهيون ، رغبتهم في إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها ، فلا يستظفونها في جانب هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضاد لها ، فإن البدنية مغرور بها في الشرع ، فقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشرّاً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الهمم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية ، وأذى كل واحد منها ، ما يضاذه . وتشترك كلها نوعاً من الشرقة ، في أن الشهور بموافقتها وملائمتها ، هو الخير واللذة الخاصة بها ، والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل . فهذا أصل .

وأيضاً فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أتم وأفضل ، والذي كماله أكثر ، والذي كماله أديم ، والذي كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكل فعلاً وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً ، فاللذة له أبلغ وأرقى لا بحالة . وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذني ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر بالقدرة ما لم يحصل ؛ وما لم يشعر به ، لم يشق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل المتن ، فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشبه ولا يحسن نحوه ، الاشتباه والحنين ، الذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشقى من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤثراً ، وفي الجملة فإنه لا يتخيله .

وكذلك حال الآكه ، عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .

وقوله تعالى : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » أى لا يعلم جميع ذلك .

ولهذا يجب ألا يتوهم المائل ، أن كل لذة ، فهى - كما للحمار - فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى ، المقربة عند رب الملين ، عادمة للذة والنبهة ، وأن رب الملين - عز وجل - ليس له فى سلطانه ، وخاصيته الجاهلنى له ، وقوته غير المنتهية ، أمر فى غاية القسيلة والشرف والطيبة ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم الحمار والبهائم حالة طيبة ولذيفة كلا . بل أى نسبة تكون لما لمبادئ المالية ، إلى هذه الحسية ، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأسم ، الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا نتخيل اللذة العنية ، وهو متيقن لطيبها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملازم ، قد يتيسر لقوة الدراكة ، وهناك ما نعت أو شاغل للنفس ، فتكرهه ، وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ، وشهوته للغوم الردية التكرية بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ، كالتأفف منه التلذذ أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الدراكة ، مومة بفسد ما هو كالماء ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال المائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل المرور ، فربما لم يحس بحرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتشفى أعضائه ، فحينئذ ينفر عن الحال المارضة له . وكذلك قد يكون الحيوان ، غير مشته للذاء البتة ، كارهاً له ، وهو أوفق شئ له ، ويقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال المائق ، عاد إلى واجبه فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه ، وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار ، وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مثوف ، فلا يتأذى البدن به ، حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

فإذا تقررت هذه الأصول ، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نفيه ، فنقول :

إن النفس الناطقة ، كالماء الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتباً فيه صورة الكل والنظام المعقول فى الكل ، والخير القائض فى الكل ، متدناً من مبدأ الكل ، سائكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام الملوثة بجثائها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تسترق فى نفسها حياة الوجود كله ، فتقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، وإجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنشغلاً بمثاله وحياته ، ومنشغولاً فى سلوكه ، وصائراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المشوقة ، إلى القوى الأخرى ، وجد فى المرتبة ، التى بحيث يفتح

وقوله : « أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » فكذاك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكل ، والموعود به أكل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

معها ، أن يقال إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وعماماً ، وكثرة ، وسائر ما يتم به تلذذ الحركات بما ذكرناه .
وأما اللوام ، فكيف يقاس اللوام الأبدى ، باللوام المتغير الفاسد ؟ .
وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح ، بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ؟ ؟ ؟ ، إذ العقل ، والمقول ، والمائل شيء واحد ، أو قريب من الواحد .
وأما أن المدرك في نفسه أكل ، فأمر لا يخفى ، وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه بأدق تدكر لما سلف بيانه .

فإن النفس التلقية : أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له عن الزوائد ، غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض ، ولها الخوض في باطن المدرك وتطاهره .
بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بذلك الإدراك ؟ ، أو كيف تقاس هذه الالة ، بالالة الحسية ، والبهيمية ، والنفسية ، ولكننا في عالمنا وبدننا وانفاسنا في الرذائل ، لا نحس بتلك الالة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أومأنا إليه في بعض ما قلسمناه ، من الأصول ، ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن تكون قد خلعتنا ، ربة الشهوة والنفس وأغوتها من أعناقنا ، وطالمتنا شيئاً من تلك الالة ، فحيث ربما تخيلنا منها ، خيالاً طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النعيسة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتتشتق روائع المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عريضاً يهلك ، وهرست عليك شهوة ، وبهرت بين الطريقين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس ، والأنفس العامية أيضاً كذا ، فإنها تركت الشهوات المعترضة ، وتأثير الغرامات ، والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح ، أو خجل ، أو تعير ، أو شوق لخلبة ، وهذه كلها أحوال عقلية .

فيعلم من ذلك أن النابات العقلية ، أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف في الأمور النبية العالية ؟ . إلا أن الأنفس الخسيسة ، تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبية ، لما قيل من المفاضير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنهت ، وهي في البدن ، لكالمال الذي هو معشوقها ، ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا ، قد أناسها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحامية ، إلى يدل ما يتحلل ،

فلان قيل : ما ورد في الشرع ، أمثال "ضربت ، على حد أفهام الخلق كما . أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثال "على حد فهم الخلق ؛ والصفات الإلهية مقدمة" ، عما يتخيله عوام الناس .

وكما ينشئ المرض الالتفاد بالخلو واشتهاء ، وتبيل الشهوة بالمريض ، إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حيث من الألم بفقدانه ، كفاء ما يمرض من اللفة التي أوجبت وجودها ، ودلتنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والمعقوبة التي لا يملها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزهريير المزاج ، فيكون مثلاً حيث مثل الخدر الذي أربأنا إليه فيما سلف ، أو الذي عمل فيه نار أو زهريير ، فتمت المادة الملازمة وبه الحس ، من الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال العائق ، فشرع بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام ، الذي لها أن تبلغه ، كان مثلاً مثل الخدر ، الذي أذيق المظم الألد ، وعرض للحال الأشقى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللفة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللفة لا من جنس اللفة الحسية والحيوانية ، وبوجه ، بل لفة تشاكل الحال العلية ، التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لفة وأشرف .

فهذه هي السعادة ، وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم ، أن من شأنه النفس إدراك ماهية الكمال ، بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً في سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب ألفة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق ، إنما يحدث حدوثاً ، وينتج في جوهر النفس ، إذا تبرهن القوى النفسانية ، أن هاهنا أموراً ، يمكنها كسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي لنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال ، إلى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي ، لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات . وهؤلاء إما مقصرون عن السعي ، في كسب الكمال الإلهي ، وإما ممانعون جاحلون متعصبين لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحلون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغي ، أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى يتجاوز به الحد ، الذي في مثله تقع هذه الشقاوة ، وفي تمديه وجوازه ، ترجى هذه السعادة ؟ ؛ فليس يمكن أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

والجواب ، أن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبس ، بتحليل تقبض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

وأظن أن ذلك ، أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لموجودها عنده بالبرهان ، ويعرف الملل الماتية ، للأمور الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجزئية التي لا تنتهي .

ويقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظم الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العتاية وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات المتشعبة للكل ، أي وجود يخصها ؟ ، وأية وحدة تخصها ؟ ، وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجود ؟ ، وكيف قربت نسبة الموجودات إليها ؟ .

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بإصلاح الجزء العمل من النفس ، وتقديم ذلك مقامة ، وكأننا قد ذكرناها فيما سلف ، فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما ، بسهولة ، من غير تقديم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ، بل بأن يحصل ملكة التوسط ، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة ولقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها حياة الإذعان والانفعال .

- وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها حياة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط ، موجودة للقوة الناطقة ، ولقوى الحيوانية معاً ولكن بسكن هذه النسبة ، ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت للقوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلاءية ، حدثت في النفس الناطقة حياة إذعائية ، وأثر انفعال ، قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الاتقيادية ، وإيقاظ النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفاضة حياة الاستعلاء والتبرئة ، وذلك غير مضاد لجهتها ، ولا مانع لها إلى جهة البدن ،

الثاني : أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً ، ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يفسره ويلهيه ، ويفعله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم نقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنفسه فيه ، ولكن بالملازمة التي كانت بينهما وهي الشوق الجليل ، إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه ، من ملكات مبدؤها البدن .

فلذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه ، يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ، ما يطمئ آذاه ، ثم إن تلك الحياة البدنية ، مضادة لجوهرها مؤذية لها ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن تمام انغماسها فيه ، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يقوم ولا يبقى ، فيزول ويطل مع ترك الأفعال ، التي كانت تثبت تلك الحياة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التي بحسب ذلك ، غير خالصة ، بل تزول وتنسى قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها .

وأما النفوس البله ، التي لم تكنيب الشوق ، فإنها إذا ما فارقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، صارت إلى سعة من رحة الله ، ونوع من الراحة ؛ وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، وليس عندها حياة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا بحالة ممتدة بشوقها إلى مقتضاها ، فتستذب عذاباً شديداً ، يفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة ، التي تكون لأفعالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به المامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك ، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التي فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسند تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم التنفسية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا منع في المواد السبوية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته ، من الأحوال الأخروية ، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل ، شيئاً من الأجرام السبوية فتشاهده جميع ما قيل لها في الدنيا ، من أحوال القبر ، والسمت ، والخيرات الأخروية . وتكون الأنفس

فإن قيل : وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .
فلنطلبهم بإظهار الدليل .
ولم فيه مسلكان .

* * *

الردية أيضاً ، تشاهد العقاب المصور لم في الدنيا ، وتقاسيه ، فإن الصور الخيالية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك في المنام ، فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا ، في بابه من المحسوس ، على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام ، بحسب قلة العوائق ، وتجرد النفس ، وصفاء القابل ، ولبيست الصورة التي ترى في المنام ، والتي تحس في اليقظة ، كما علمت ، إلا المرتسة في النفس إلا أن إحداها تبتدئ من باطن ، وتحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج ، وترتفع إليها ، فإذا ارتست في النفس ثم هناك إدراك المشاهدة ، وإنما يلا ويؤذي بالحقيقة هذا المرسم في النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم في النفس ، فعل فعله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فإن السبب الذاتي ، هو هذا المرسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السعادة والشقاوة الحسيتان ، واللتان بالقياس إلى الأنفس الحسية .

وأما الأنفس المنقمة ، فإنها تبعث من مثل هذه الأحوال ، وتتصل بكاملها بالذات ، وتنفس في الذة الحقيقية ، وتبتعد عن النظر إلى ما خلقها ، وإلى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلق ، تأذت وتخلفت لأجله ، من درجة عليين ، إلى أن ينفس عنها .

هذا هو رأي « ابن سينا » في البحث ، وهو — كما ترى — شطران :

(أ) شطر يرجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها من بعث البدن ونعيمه ، وعذابه وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

(ب) وشرط يرجع فيه إلى كمال ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذنب المذنب .

والذي لا يستطیع المنصف أن يماري فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني ، يكاد يردى بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يتمتعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استوفقت سماعتها واستكملت ، والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألقت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البحث الجسدي ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

المسلك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .

(أ) إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس الذي هو قائم بنفسه ، ومدير للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق عن خلقها ، فتتعدم ، والبدن أيضاً يتعدم ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن ، الذي انعدم ، وردّه إلى الوجود ، وإعادة الحياة التي انعدمت .
أو يقال : مادة البدن تبقى تراباً ، ومعنى المعاد أن يُجمع ويركّب على شكل آدمى ، وتخلق فيه الحياة ابتداء .

فهذا قسم .

(ب) وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يُردُّ البدن الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تنقية ؟ ، هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصيرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما المعصية والزناه ؟
إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر « ابن سينا » التنقية في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره . في نظر خصومه عن خطورها ، كالقول بتقديم العالم .
وإن كان الثاني فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما يتنقّى ما يشبه الآخر ؟

في الحق أن موقف « ابن سينا » في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .
ولكن هل يحق لنا نقد المتصنف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟
وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن ينقل أى الجانبين شاه ؟

هذا مالا أوافق للنزالي ، عليه .
وما هو جدير بالذكر أيضاً في هذا المقام ، ما يرويه الفارسي - ٨ ص ٢٩٧ من المواقف - تعليقا على قول السيد الشريف : « والثالث - أى من الأحوال في المثلث - ثبوتها معاً - أى الجسم والروح - » من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين :
أحدهما ، أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالنزالي » .
و« الفارابي » . . . فقل هذا يكون « الماداني » أيضاً قائلًا بالبعث الجسماني .

وهذا قسم .

(ج) وإما أن يقال : تُردُّ النفسُ إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا تنفك إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

• • •

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستشافُ خلقهما ، إيجادٌ لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذى يفرض فيه بقاءُ شىء ، وتجددُ شىء ، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن النعم باقى ، وترك الإنعام ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غير بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ فى البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شىء باقياً ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخللهما زمان ، لم يتم اسمُ العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المعلومُ شىءٌ ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعودُ أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رفع للعدم المطلق ، الذى هو النى المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يفنى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حياً ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادته ، والتراب الذى فيه ، إذ تبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغناء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ،

فإذا علمت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عودُه ، وإنما يستأنف مثله ،
ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية في تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ،
أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعلوم قط ، لا يعقل عودُه ، والعائد هو الموجود ، أى عاد إلى حالة
كانت له من قبل ، أى إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب ، إلى صفة
الحياة .

وليس الإنسان إنساناً بيده ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء للإنسان ،
فتخلق منه نقطة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس اقلب إنساناً ، بل
الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعمت الصورة ، وما بقي إلا المادة .

* * *

وأما القسم الثانى ، وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو
لو تصور ، لكان معاداً ، أى عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها ، لكنه محال ،
إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخاراً
وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه .
ولكن إن فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع
الأجزاء التى مات عليها فقط ، فينبغى أن يعاد الأقطع ، ومجنوع الأنف ،
والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح لا سيما فى أهل الجنة ،
وهم الذين خلقوا ناقصين ، فى ابتداء القطرة ، فلعادتهم إلى ما كانوا عليه ، من
المزال عند الموت ، فى غاية التكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عمره ، فهو محال من
وجهين :

١ - أحدهما ، أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به فى
بعض البلاد ، ويكثر وقوعه فى أوقات القحط . فيتغنى حشرهما جميعاً ، لأن

مادة واحدة كانت بدنًا للمأكل ، وصارت بالغذاء بدنًا للآكل ، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

٢ - والثاني ، أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً وقلباً ، وبدناً ، ورجلاً ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغذى بعضها ، بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة لحملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو تعاد ؟ .
بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى ! (١) ، إلى أكل الناس الناس ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تربت وزرع فيها وغرس ، وصارت حباً وفاكهة ، وتناولتها اللواب ، فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدنًا لأفانس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية ، فلا تنفى المواد ، التي كانت مواد الإنسان ، بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

• • •

(ج) وأما القسم الثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنسانى من أى مادة كانت ، وأى تراب اتفق ، فهو محال من وجهين :

١ - أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تنفى بها .

٢ - والثاني ، أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقى تراباً ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً ، يضاهى امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل

(١) ينى ما ورد في رقم ١٥ .

هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاؤه بدنه إلى اللحم ، والعظم والأخلاط ، ومهما استعد البدن والزواج ، لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

وبهذا بطل مذهب التناسخ وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

• • •

الاعتراض ، أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع ، فى قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون . . الخ » ويقوله — صلى الله عليه وسلم : — « أرواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش » .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ، إذ تبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقصور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

• • •

وبما ذكرتموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان ، عنده متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر ، على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما نكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا نكره ، سمي تناسخاً ، أو لم يسم تناسخاً .

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطنا ذلك في مسألة حدوث العالم ، كيف ! ولا يعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن تسم نفس موجودة ، فتستأنف نفس . فيبقى أن يقال فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور ، بل في عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت ، ولا بُعد في أن يقارن الاستعداد ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كمالاً ، بتدبير البدن مدة ، وافته تعالى أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

• • •

المسلك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ،

بأسباب تستولى على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار في أطوار في الخلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذي هو النسيج ، على حياة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، يمكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً .

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع ، فجأة دفعة واحدة .

وإذا عقل هذا ؛ فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت ، أو دُرٌّ ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً ، بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام ، والعروق ، واللحوم ، والغضاريف ، والأخلاط . والأجزاء المفردة ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم ، والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، ما لم تكن موادها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان ، أو نبات ؛ وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جعلها .

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفقلب التراب إنساناً ، بأن يقال له كن ؟ ، أو بأن تمهد أسباب انقلابه ، في هذه الأدوار ؟ ، وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة ، من لباب بدن الإنسان ، في رحم ، حتى يستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة حتى يتخلق مضغة ، ثم علقه ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً .

فقول القائل : يقال له : كُن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يخاطب ، وانقلابه إنساناً ، دون تردده في هذه الأطوار ، محال ، وتردده في هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالاً .

• • •

الاعتراض : أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقي حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطعاً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة ، أو في مدة ، ممكنٌ ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى ^(١) ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاء اللحم . وإنباته ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

ولنما النظر في أن الترقى في هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقررات في الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

وأما الثاني ^(٢) ، فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المعهود ، بل في خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، والتارنجات ، والطميمات ، والمعجزات ، والكرامات وهي ثابتة — بالاتفاق — بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها .

(١) في الأصل « أسمى » .

(٢) مر قوله إن الترقى في هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما مر له في المسألة الطبيعية من أن ذكر شيء هنا ، يقي الثاني وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عنه هنا بقوله « وأما الثاني » .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس ، وجذبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بنحيط يشد عليه ، ويجذب ، فإنه المشاهد في الجذب ؛ حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر ، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحدة المنكرون^(١) للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم^(٢) ، فدموا ندامة لا تتفهم ، ويتحسرون على جحودهم ، تحسراً لا يغنيهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذي كنتم به تكذبون » كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلاً ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القذرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ، وعصبية ، وعظمية ، وعرقية ، وغضروفية ، وشمعية ، فيكون منها العين ، على سبع طبقات مختلفة في المزاج ؛ واللسان ، والأمتان ، على تفاوتهما ، في الرخاوة والصلابة ، مع تجاورهما ، وهلم جراً ، إلى البدائع التي في القطرة — لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : « أنذا كنا عظماً تسخره . . . الآية »

فليس يفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد في بعض الأخبار ، : أنه يغمر الأرض في وقت البعث ، مطر ، قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأى بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد ؟ .

• • •

(١) في الأصل « المنكرة » .

(٢) في الأصل « فيه » .

فإن قيل : الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » وقال تعالى : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » ، وهذه الأسباب التي توهم إمكانها ، إن كانت ، فينبغي أن تطرد أيضاً ، وتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم ، من التولد والتوالد ، إلى غير نهاية .

وبعد الاعتراف ، بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، في كل ألف سنة مثلاً ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً ، على سن واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبديل فيها .

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهي ، يصدر على المشيئة الإلهية ، والمشيئة الإلهية ، ليست متعددة ^(١) الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون المصادر منها ، كيفما كان ، منتظماً انتظاماً ، يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما نراه في سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عود هذا المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعم القيامة والآخر ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعث كرات ، وسعود كرات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم إن السنة الإلهية ، بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم .

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثي .

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبدل لسنة الله تعالى ، وهو محال ، فإن

(١) في الأصل « متعينة » .

هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تبدل عنه ، لأن الفعل مضاد للمشيئة ، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا ^(١) أن هذا لا يناقض قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإننا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة ، على معنى ^(٢) أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا ^(٣) أن يفعل ، وهذا كما أننا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ، ويبيع بطن نفسه ، ويصدق : ك ، على معنى أنه لو شاء لفعل . ولكننا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل فإن الحملات لا تناقض الشرطيات : كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطى موجب ، وقولنا : ما شاء ، وما فعل ، حملتان سالتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل ، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرار والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك وبيننا أنه لا يبعد في العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهي :

(١) يعني للفلاسفة .

(٢) هذا التصوير لمعنى القدرة على لسان الفلاسفة موجود بالنص في كتب المتكلمين ، انظر بحث القدرة في كتاب المواقف .

(٣) ولا ، مؤكدة للنفي السابق ولو حذفت لكان أوضح .

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا علم .
 ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .
 ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود في الجنة .
 ثم يعلم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد
 ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها
 وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبئ على مسألتين :
 إحداهما : حلول العالم وجواز حصول حادث من قديم .
 والثانية : خرق العادات ، بخلق المسيبات ، دون الأسباب ، أو
 لإحداث أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ،
 والله أعلم .

خاتمة

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقطعون القول بتفكيرهم ،
ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ ! .

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منه ، في ثلاث مسائل :

(١) إحداها : مسألة قدم ^(١) العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

(١) هذه مسألة عريضة ، حارت فيها العقول ، وتبليت الأفكار يدل على ذلك قول

« جالينوس » :

« لا أدري ، العالم قديم أم محدث ؟ ! » ، وتعلق « الإمام الرازي » عليه بقوله : « وهذا دليل على ن « جالينوس » كان منصفاً ، طالبا للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة ، قد يقع من المفسر والصعوبة إلى حيث تقسمل أكثر العقول فيه . »

وإذا رحنا نستفي النزالي نفسه ، من اضطراب العلماء وزلزلة أفكارهم في أمثال هذه المواطن وجدناه يقول :

« ولا ينبغي أن يكفر بعض النظار بعضاً ، بأن يراه غلطاً فيما يمتد به برهانياً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً ، سهل المذهب . »

على أن بعض العلماء المشهود لهم بفسوخ القدم في علوم الشريعة ، يروى عنه القول بشيء من ذلك ، قال « اللواتي » في شرح « المضنية » .

« وقد قال بالقدم الجنس - بأن يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً - بعض المحدثين المتأخرين ، وقد رأيت في بعض تصانيف « ابن تيمية » القول به في العرش . »

وقد خلق « الأستاذ الإمام » على هذا بقوله :

« أي قال بقدم العالم بالجنس ، أي أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث ، إلى غير النهاية ، بعض المحدثين ، الآخفين بظاهر الأحاديث ، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك ، وبه قال « ابن تيمية » على ما نقل عنه الشارح ، وذلك أن « ابن تيمية » كان من المخابطة ، الآخفين بظواهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه ، أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً ، لما أن الله أزلي ، فكانه أزلي ، وأزلية العرش خلاف منهجه ، قال : إنه قديم بالنوع أي أن الله لا يزال يعلم مرشاً ومحدثاً آخر من الأول إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً . »

(ب) والثانية قولم : إن الله تعالى ، لا يحيط علماً بالجزئيات ^(١) الحادثة ، من الأشخاص .

(ج) والثالثة . إنكارهم ^(٢) بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدهما معتقد كذب ^(٣)

بل إن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقديم العالم . ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو « المولى الخيالى » ، و« عبد الحكيم السيالكوتى » ، إذ يقرر « سعد الدين التفتازانى » شارح « المقائيد النسفية » :
« أن القدم ينافى العلم ، لأن القديم إن كان واجباً لذاته ، فظاهر ، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، إذ المصدر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . . . إلخ » .

فلا يرغى « الخيالى » عن قول « السعد » :

« المصدر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً »

ومجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ، ومع ذلك يكون قديماً . وهذا نصه :

« وأعرض عليه ، مجوز أن يكون تقدم القصد الكامل ، على الإيجاد ، كتقدم الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب اللغات لا الزمان فيكون مقارناً للوجود زماناً » .

ومضى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً ، كان القصد مقارناً للوجود زماناً .

ففى كان القصد قديماً - وهذا ما لا استحالة فيه - كان الوجود قديماً .

ويعلق « عبد الحكيم » على وجهة نظر « الخيالى » فيصورها تصويراً واضحاً ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها .

وما دام خوف المتكلمين من القول بعلم العالم ، راجعاً إلى ما يؤدى إليه ، من لزوم أن يكون البارئ فاعلاً بالإيجاب وقد كان هذا هو المحور الذى يدور عليه خلاف الغزالي للفلاسفة ، وما دام يمكن تفادى هذا اللزوم ، فلا غير إذن في القول بقديم العالم ، إن صح دليله .

وشبه بموقف « الخيالى » من هذه المسألة ، موقف « توماس الإكويني ١٢٢٥ - ١٢٧٤ » حيث يقول :

« الإرادة الحرة ، لا يمكن التخصص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه في الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان » .

(١) قد مر في هامش ص ١٩٤ وما بعدها أن هذا الرأي فهم خاص في عبارة الفلاسفة ، وأن العبارة محتملة لسواء ، فلا يصح إذن القطع بكفرهم .

(٢) قد مر أيضاً في هامش ص ٢٨١ وما بعدها أن هذا فهم خاص في عبارتهم ، إذ أن في عبارتهم تصريحاً بعث الأجساد ، فلا يصح أيضاً القطع بكفرهم .

« (٣) كيف يتصور تكذيب الأنبياء بالنسبة لهذه المسائل الثلاث !!! أما مسألة قدم العالم ، فالفلاسفة لا يكذبون بها نصوص الأنبياء ، وإنما ينزلون هذه النصوص « كالحلق والنفعل » على

الأنبياء - صلوات الله عليهم بسلامه - وأتهم ذكروا ما ذكره على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهماً ، وهذا هو الكفر الصراح ، الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين ^(١) .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ، من تصرفهم في الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية ، هو الذي صرح به المعتزلة ، في التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة .

فمن يرى تكفير أهل البدع ، من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض ، في تكفير ^(٢) أهل البدع ، وما يصح

المعنى الذي هدام إليه تفكيرهم ، وهذا شيء والتكليب شيء آخر ، وأما المسألتان الأخريان ، فليس فيما تكذيب ولا تأويل .

(١) لو عاش الفزائي حتى عاصر « الخيال » و « ابن تيمية » لوجد من يعتقد أو على الأقل من يجوز اعتقاده .

(٢) غريب من الفزائي هذا التوقف ، وهو مظهر يجملنا لا نشك في أنه منزمت ، متشدد ، وأية شدة أبلغ من أن يذهب في هذه العبارات مذهباً ، يوم أن مخالفة الأشاعرة ، في مسألة من المسائل ، مهما هان أمرها ، ولو كانت القول ، بعدم زيادة الصفات على الذات ، كفر ، يستوجب غضب الجبابرة ، والخلود الدائم في النار .

• • •

ولكننا نعرف الفزائي في مظهر آخر غير هذا المظهر ، نعرف الفزائي الذي يحتاط جد الاحتياط في مسألة الكفر والإيمان ، حتى ليزجر الناس ، عن أن يضموا كلمة الكفر على أطراف شفاعهم . يلفظونها بغير حساب ، ويرمون بها الناس ، لا إحشاقاً لحق ، ولكن جرياً وراء الهوى والفرس ، وذلك حيث يقول :

« من كفر مسلماً فقد كفر » .

• • •

ونعرف الفزائي سمحاً سهلاً ، يؤاخذ بين النظر ، ولا يريد لم أن يرى بعضهم بعضاً بالكفر لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً . ولا هيئاً ، فلا ينبغي أن يثق واحد منهم برأيه ، الوثوق الذي يحمله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأى مخالفه هو الكفر الجين ، وذلك حيث يقول في فيصل التفرة :

منه وما لا يصح ، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى
الموفق للصواب .

« هناك مقامان » :

أحدهما ، مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تفسير الظواهر رأساً ، والخبر
عن إبداء التصريح ، يتأويل لم تصرح به الصحابة . . الخ .
المقام الثانى ، بين النظار ، اللذين اضلعت عقائدهم ، المأثورة المروية ، فينبى أن يكون
بحسب بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .
ولا ينبى أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غلطاً ، فيما يمتدحه برهاناً ، فإن ذلك ليس أمراً
هيناً سهل المذكر .

ونعرف الغزال يضع للإيمان معايير ومقاييس ، يتوسع فيها جد التوسع ، حتى لا يكاد يخرج
عن دائرتها الرعية للسياسة ، إلا شواذ الشواذ ، من أولئك المكابرين المعاندين ، أو الزاعمين أن
الرسول مصلحون اجتماعيون ، كثيرهم من الزعماء ، لم يؤمنوا من السماء ، ولم يؤمنوا من رب العالمين ،
وذلك حيث يقول فى فيصل للفرقة أيضاً :

« لعلك تتحى أن تعرف حد الكفر ، . . . وإن أعطيك علامة صحيحة ، تطردها وتمسكها ،
لتتخذها مطمح نطرك ، وترعى بسببها عن تكفير الفرق ، وتطويل اللسان فى أهل الإسلام ، وإن
اختلفت طرقهم ، ما داموا متمسكين بقول لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير
منافقين لها ، فأقول : الكفر هو تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فى شيء مما جاء به ،
والإيمان تصديقه فى جميع ما جاء به .

واعلم أن هذا الذى ذكرناه ، مع ظهوره ، تحت غور ، بل تحت كل الغور ، لأن كل
فرقة ، تكفر بخالفها ، وتنسب إلى تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فالخبل يكذب الأشعري ،
زاعماً أنه كذب الرسول فى إثبات « الفوق » لله تعالى ، وفى الاستواء على العرش ، والأشعري يكفره ،
زاعماً أنه شبه وكذب الرسول ، فى أنه ليس كمثل شيء ، والأشعري يكذب المعتزلى ، زاعماً أنه
كذب الرسول ، فى جواز رؤية الله تعالى ، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له ، والمعتزلى يكفر
الأشعري ، زاعماً أن إثبات الصفات ، تكثير للفساد ، وتكذيب للرسول فى التوحيد .

ولا ينبىك من هذه الورطة ، إلا أن تعرف حد « التكذيب » و « الصديق » وحقيقتهما ،
فينكشف لك غلو هذه الفرق ، وإسرافها فى تكفير بعضها بعضاً .

قالوا : الصديق إنما يطرق إلى الخبر ، بل إلى الخبر ، وحقيقته الاعتراف ، بوجود ما أخبر
الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن وجوده ، إلا أن الوجود خمس مراتب ، ولأجل الغفلة عنها ،
نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب .

فإن الوجود ، ذاتى ، وحسى ، وخيالى ، وعقلى ، وشبهى ، فن اعترف بوجود ما أخبر الرسول

— عليه السلام والسلام — عن وجوده ، بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس بمكذب على الإطلاق .

أما الوجود للذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والمقل

وأما الوجود الحسي ، فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين ، وذلك كما يشاهد للناظر . . . إلخ .

وأما الوجود الخيالي ، فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك . . . إلخ

وأما الوجود العقل هو أن يكون لشيء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلى العقل مجرد معناه ، دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ، كاليد مثلاً ، فإن لها صورة محسوسة ومثيلة ، ولها معنى هو حقيقته وهو القدرة على البطش ، والقدرة على الطش ، هي اليد العقلية . . . إلخ .

وأما الوجود الشبهي ، فهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ، ولا بحقيقته ، لا في الخارج ، ولا في الحس ، ولا في الخيال ، ولا في العقل ، ولكن يكون الموحود شيئاً آخر يشبهه ، في خاصة من خواصه ، وصفة من صفاته . . . إلخ »

ولا أحب أن أطيل عليك باستيفاء هذه الأقسام وشرحها فإنه يطول ، بل ربما جر إلى فقل الكتاب كله ، فأرجع إليه بنفسك ، فهو صغير وجيز .

أرأيت إلى هذه الأقسام الخمسة ، وإلى اتساع مداها ، وإلى حكمة الصريح بأن من يثبت الوجود لشيء مما أخبر الرسول بوجوده ، على نحو من هذه الأنحاء الخمسة يكون مصدقاً .

أرأيت إلى هذه المسائل التي كثر بها النزاع الفلاسفة في كتابه « التهاوت » وإلى المسائل التي أوحى أنهم ربما يكفرون أيضاً بها ، وأن آراءهم حولها لا يمكن أن تخرج عن هذه الدائرة الفسحة بحال من الأحوال ، أن من أول النصوص ، وسأول التوفيق بين النص والمقل ، لا يخرج صفيه من هذه المراتب بحال ، وفي هذه الحدود كل صنيع الفلاسفة .

هذا هو النزاع في كتابه « التهاوت » مترتب متشدد إلى أبعد حدود التشدد والترتب ، وهذا هو النزاع في كتاب « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » سمح سهل إلى أبعد حدود السهولة والسهولة ، فلا بد أن يكون النزاع في كتابه « التهاوت » غيره في كتبه الأخرى ، وهذا ما شرحناه وأقياً ، أول الكتاب .

(وبيد) فلقد قصدت في هذا العمل ، إلى هدف معين ، أسأل الله أن أكون قد اهتديت إليه ، أو قاربته ؛ وأن أكون قد أدركت الدال فيه ، أو شارفت ، وهو يتلخص فيما يلي :

(١) التعريف بالنزاع ، ترميقاً صحيحاً ، يساعد على فهم اتجاهاته الفكرية ، بعد أن ظل — فيما قرأت عنه — مجهولاً ، من هذه الناحية ، طوال حقب محيطة .

(ب) ويتبع ذلك التعريف بكتبه ، وتحديد قيمتها العلمية لا من وجهة نظرنا نحن ، ولكن من وجهة نظره هو لمعرفة ما يمكن أن يتخذ منها مصلاً لتصوير أفكاره ، وآرائه ، ومعتقداته ، وما لا يمكن أن يكون كذلك .

خصوصاً ، كتاب « التفاهات » الذى ظل آماداً طويلة ، يستمليه الناس ويستهلونه ، فى تصوير آراء الفزائى وأفكاره ، وهم فى ذلك وأهمون .
وقد استطعنا بحمد الله - متتبعين بآراء يشد أزرها الدليل - أن نصصح هذه الأخطاء ، وأن نصحح الأمر فى نصايه .

(ج) تنظيم « كتاب التفاهات » حتى يتيسر للقارئ فهمه ، والانتفاع به .

(١) بترقيمه ، وترتيبه ، بدل أن تنساب كلماته بعضها وراء بعض ، فلا يعرف القارئ أين ينتهى ، ولا أين ينتهى ، فتتداخل معانى الجمل بعضها فى بعض ، مما يجعل فهمها عسيراً ، بل مستحيلاً .
فالآن ، وفى طبعتنا هذه ، يعرف القارئ مبدأ الفقرة ونهايتها ، ومبدأ البحث ونهايته ، وأوائل الجمل وأواخرها .

ولم يسبقنا إلى هذا العمل أحد ، حتى فى أصح الطبقات الموجودة ، رغم محاولات بذلت فى ذلك ، لم تصل المدى الذى بلغناه .

(٢) والتعليق عليه :

إما بشرح غامض ، وحل مفلق .

ولما ينتقد ، يقتضى الإنصاف تسجيله ، والتنبيه عليه .

ولما بإثبات نص للفلاسفة ، نرى من الضرورى إطلاع القارئ عليه ، ليقارن بين ما يقوله الفزائى عن الفلاسفة ، وبين ما يقولونه عن أنفسهم ، ليوافق الفزائى أو يخالفه ، على بينة ، حين يتعرض الفزائى لهذا النص ، بالشرح ، والنقد ، والتعليق .

ولما بتصحيح النص عن أحد طريقين :

الطريق الأول ، أن أختار النص الصحيح ، من بين الأصول المتعددة ، التى احتفظ لنا بها التاريخ - إن وجد من بينها نص صحيح - ، وإن وجد نصان صحيحان ، أثبت أمثلتهما فى الصلب واحتفظت بالآخر فى الهامش .

وعلى الاختيار هذه ، عملية عقلية صرفة ، أساسها فهم الفكرة ، التى يتحدث عنها الفزائى ، فهماً صحيحاً ، سواء كانت حكاية عن الفلاسفة ، أو تعليقاً ونقداً ، ثم اختيار العبارة ، التى تؤيد هذا المعنى ، من بين العبارات الواردة .

ولم أشأ ، أن أحتفظ فى الهامش ، بكل الفوارق ، وأن أدع القارئ يختار ، فإن هذه عملية لا تزيد عن أيها جمع النسخ المتعددة ، فى مجلد واحد ، ثم فيها إرهاب القارئ ، بتقليب بصره ،

وبصيرته ، بين الهامش والصلب ، جرياً وراء الأرقام . وفضلاً عن ذلك ، فليس فيها كبير نفع للعلم ، سوى حفظ الأصول ، خشية أن تمتد إلى بعضها يد الغفاه . لأنها تقتصر في كل قارئ ، القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أحصاها ، وهل كل القراء كذلك ؟ ! ، وإن فرض ، المعركة ، حين يبرز فيه ، ويكون ذا أهلية خاصة ، وكفاءة ممتازة ، إن لم يوفر على جمهور القارئ شيئاً من هذا العناية ، بل كل هذا العناية ، حتى ينتفع الناس بعضهم ، بجهود بعض ، بدل أن يبدأ الكل بحثه ، من حيث ابتدأ الآخرون .

وأنتهزها فرصة مناسبة ، لأعترف بما يسرته لي ، هوامش « طحة مطحة بيروت » من تقديم بعض الأصول ، التي لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، إلا عن طريقها .
الطريق الثاني ، أن أدع النصوص كلها ، جانباً ، حين لا أحد واحد منها ، يستطيع أن يؤدى المعنى ، الذي أرى أن انقمام يحتمه ويقتضيه ، فأدخل عبارة من تنلى ، وأنه القارئ إلى ذلك ، وإلى أن الأصل الوارد ، شيء آخر سواها .

(٣) ووضع فهرس له ، لا أقصر فيه ، على دلالة القارئ ، على الموضوعات الرئيسية فحسب إذ ربما تعرض على سبيل الاستيراد أو غيره ، ضمن هذه المسائل الرئيسية ، موضوعات أخرى ، قد يظن أنها لم تذكر فيها ، وقد يكون الباحث بحاجة إليها وحدها ، فلم أشأ أن أدعه يتيه ، ويضل ، ويقطب الكتاب كله ، ظهراً لبطن ، بل دلته عليها ، بأن جعلت لها في الفهرس ، شأنًا ومكانًا .

وأسأل الله التوفيق ، والحمد لله أولاً ، وآخرًا .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهرس المسائل والأفكار

صفحة

٥	مقدمة الطبعة الثانية
٩، ٨، ٧، ٦، ٥	صلة كتاب التهافت بالفلسفة
١٤، ١٣، ١٢، ١١	احتياط الغزالي وأمانته في تصوير أفكار خصومه
٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥	صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين... — ٢٣
٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣	شك ديكارت وشك الغزالي... — ٣١، ٣٠
٣١، ٣٠	الغزالي وأرباب الوضعية الحديثة... — ٣١، ٣٠
٣٥	مقدمة الطبعة الأولى
٣٧	إجمال عن حياة الغزالي الفكرية
٣٨	حالة العالم الإسلامي وقت نشأة الغزالي... — ٣٨
٤٠، ٣٩	تعطش الغزالي إلى العلم... — ٣٨ — شك الغزالي... — ٣٩، ٤٠
٤١	الباحثون عن الحقيقة في عهد الغزالي، هم المتكلمون،
٤٢	الباطنية، الفلاسفة، الصوفية... — ٤٢ — رأى الغزالي في
٤٣، ٤٤	المتكلمين... — ٤٣ — رأى الغزالي في الفلاسفة... — ٤٤ —
٤٥	رأى الغزالي في الباطنية التعليمية... — ٤٥ — رأى الغزالي في
٤٥	المتصوفة... — ٤٥
٤٦، ٤٧	اعتداء الغزالي إلى الحقيقة... — ٤٦، ٤٧ — تقسيم الناس إلى
٤٨، ٤٧	أصناف ثلاثة... — ٤٨، ٤٧ — أنواع المذاهب ثلاثة...
٤٩	تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات... — ٥٠ — كيف
٥١	ألف الغزالي وهو شاك؟... — ٥١
٥٣	كتاب التهافت كما يراه الغزالي
٥٧	كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي

فهرس المسائل والأفكار

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم ، نسأل الله بجلاله الموفق على كل نهاية ٥٩ .

٦٢ مقدمة

ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل...
 ٦٢ - أرسطو هو المعلم الأول والفيلسوف المطلق ... ٦٢ -
 قال أرسطو : أفلاطن صديق والحق صديق ، ولكن الحق
 أصدق منه ... ٦٢ - اختلاف الفلاسفة في الإلهيات
 دليل على عدم ثبوتهم منها ... ٦٢ - الفارابي وابن سينا بين
 المتفلسفة في الإسلام خير من فهم أرسطو ... ٦٣

٦٥ مقدمة ثانية

الخلافا بين الفلاسفة وبين غيرهم أقسام ثلاثة ... ٦٥ -
قسم يرجع التراجع فيه إلى لفظ مجرد ... ٦٥ - الجوهر عند الفلاسفة
 هو الموجود لا في موضوع ... ٦٥ - والجوهر عند المتكلمين
 هو المتحيز ... ٦٥ - كون أسماء الله توقيفية ، أو غير
 توقيفية ، يعرف في الفقه ، لا في علم الكلام ... ٦٦ -
وقسم : لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ... ٦٦ -
 معنى الخسوف والكسوف ... ٦٦ - منازعة الفلاسفة في هذه

المسائل باسم الدين ، جناية على الدين . . . - ٦٦ - حديث
أن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله . . . - ٦٦ - مبلغ
اتفاقه أو اختلافه مع النظريات الفلكية . . . - ٦٦ - إذا
تعارضت ظواهر النصوص مع العقل ، أولت النصوص . . . ٦٧
المتكلم الذى يبحث فى الكون لإثبات وجود الله ، يكفيه أن
يبحثه من ناحية كونه حادثاً ، أو قديماً ، ولا تهمه البحوث
الفلكية والهندسية . . . - ٦٧ -

قسم يتعلق التراع فيه بأصل من أصول الدين . . . - ٦٧ - واجب
رجل الدين أن يبين فساد مذاهبهم فى هذا القسم . . . - ٦٧ -

مقدمة ثالثة

غرض الغزالى من تأليف التهافت هدم مذاهب الفلاسفة التى تتعارض
مع أصول الدين . . . - ٦٨ - الغزالى لا يحاول أن يثبت أصول
الدين فى هذا الكتاب ، أنه فقط يهدم ما يعارضها من مذاهب
الفلاسفة . . . - ٦٨ - الغزالى يستعين بفرق المتكلمين جميعاً ،
ويجعل منهم جميعهم كتلة تقف صفّاً واحداً فى وجه الفلاسفة
٦٩ - اختلاف فرق المتكلمين بعضهم مع بعض ، يرجع إلى
التفصيل . واختلاف المتكلمين مع الفلاسفة يرجع إلى أصول
العقائد . . . - ٦٩ -

مقدمة رابعة

الفلاسفة يرون أنه لا يمكن فهم المسائل الإلهية إلا بعد دراسة
الرياضيات والمنطقيات . . . - ٧٠ - الفلاسفة يرون أن المتكلمين
يختلفون معهم فى الإلهيات لأنهم لم يحكموا وسائلها الضرورية
التي هى الرياضيات والمنطقيات . . . - ٧٠ - الرياضيات فى نظر
الغزالى لا رابط بينها وبين الإلهيات . . . - ٧٠ - المنطقيات ليست

خاصة بالفلاسفة ، بل يعرفها المتكلمون أيضاً ، ويعرفون حاجة
 البحوث الإلهية إليها ... - ٧١ ✕ المتكلمون يسمون المنطق
 « كتاب النظر » و « كتاب الجدل » و « مدارك العقول » ...
 ٧١ - الغزالي ألف بحثاً إضافياً في المنطق ألحقه بكتاب التهافت
 في آخره ... - ٧١ - اسم هذا البحث « معيار العلم » ... - ٧١ -
 ✕ غرض الغزالي من إضافة بحث منطقي في آخر كتاب التهافت ، أن
 يحتكم إليه القارئ ليرى أن الفلاسفة لم يستطيعوا الوفاء بشروط
 المنطق في بحوثهم الإلهية ، يعلم أن قولهم أن خصوصتنا يختلفون
 معنا ، لأنهم لم يحكموا المنطقيات والرياضيات تمويه وتضليل ... ٧١

فهرس

مسائل الكتاب كما وضعه الغزالي ٧٢

مسألة

- ٧٤ في إبطال قولهم بقدم العالم
 تفصيل المذهب : رأى جمهور الفلاسفة في القدم والخلو ... ٧٤
 رأى أفلاطون ... - ٧٤ ✕ رأى جالينوس ... - ٧٤
 أدلة الفلاسفة على قدم العالم ... - ٧٥
 ٧٦ الدليل الأول
 - بيان ضرورة أن يكون العالم قديماً ... ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨
 اعتراضان على الدليل الأول :
 الاعتراض الأول ٨٠
 - بيان جواز أن يكون العالم حادثاً ... - ٨٠

١ فإن قيل : اعترض من الفلاسفة على جواز حدوث العالم ... - ٨١ -

الفصل بين العلة والمعلول ... - ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ -

والجواب : سؤال الغزالي للفلاسفة عن سبب عدم تجويزهم تأخر المراد عن الإرادة ... - ٨٤ -

فإن قيل : لإجابة الفلاسفة على سؤال الغزالي ... - ٨٤ -

قلنا : إنكار الغزالي اتحاد العلم مع كثرة المعلوم ... - ٨٤ -

ترتيب لوازم محالة على القول بقدم العالم ... - ٨٥ - كيف

يكون لما لا نهاية له ، سدس وربع ونصف ... - ٨٥ - هل

تكون الأشياء التي لا نهاية لها ، شفعاً ، أو وترأً ، أو شفعاً وترأً ،

أو لا شفعاً ولا وترأً ... - ٨٥ - هل هناك نفوس آدمية بعدد

الأفراد ، أم هنالك نفس نفس واحدة ؟ ... - ٨٦ - رأى

ابن سينا وأرسطو وأفلاطون في ذلك ... - ٨٦ - لا الاعتراض

على العقول بأن هنالك نفساً واحدة ... - ٨٦ -

فإن قيل : الاعتراض على المتكلمين بالمدة التي انقضت قبل خلق

العالم ... - ٨٦ - رأى المتكلمين في الزمان ... - ٨٧ -

فإن قيل : اعترض الفلاسفة على القول بحدوث العالم . بأن الأوقات

متساوية . فما الذي ميز وقتاً على ما قبله من الأوقات . وما بعده

من الأوقات ، للاختصاص بإيجاد العالم فيه ؟ ... - ٨٧ -

إجابة المتكلمين بأن الإرادة تخصص وقتاً دون وقت ... - ٨٧ -

اعتراض الفلاسفة على تخصيص الأوقات ... - ٨٧ - إثبات

المتكلمين لصفة الإرادة ، وإنكار الفلاسفة لها ... - ٨٨ -

الوهم ينكر أن تكون هناك ذات موصوفة بأنها لا داخل العالم . ولا

خارجه . ولا متصلة به ، ولا منفصلة عنه . والعقل يثبت ذلك

... - ٨٩ - رجوع إلى إثبات صفة الإرادة ... - ٨٩ -

هل يمكن أن يكون هناك شيان متساويان من كل وجه ؟ ...

٨٩ - الفلاسفة يلزمهم إثبات صفة من شأنها تخصيص الشيء
 عن مثله . . . - ٩٠ - . . . النظام الكلى للعالم كان يمكن
 أن يكون على وضع غير هذا الوضع . . . - ٩٠ - الأوقات
 متشابهة قطعاً . . . - ٩٠ - رأى المعتزلة في ابتداء خلق العالم
 في وقت بالذات دون الوقت الذى قبله ، والوقت الذى بعده . . .
 ٩٠ - إلزام المتكلمين للفلاسفة بأنه قد حصل تخصيص للشيء عن
 مثله في موضعين . . . - ٩٠ ، ٩١ -
 الأول اختلاف جهة حركة الأفلاك . . . - ٩١ -
 والثانى تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة . . . -
 ٩١ - لا تفاوت بين أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة عند
 الفلاسفة . . . - ٩١

الاعتراض الثانى على الدليل الأول . . . - ٩٣

إن في العالم حوادث لا محالة ، فلا بد أن تكون صادرة من قديم ،
 وقد قام دليلكم على أساس من أنه يستحيل صدور حادث من
 قديم . . . - ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥

٩٦

دليل ثان للفلاسفة

على قدم العالم

إن كان الله متقدماً على العالم بالذات لا بالزمان ، لزم أن يكون
 الله والعالم قديمين ، أو حادثين ، ولا يجوز أن يكون أحدهما
 قديماً والآخر حادثاً . ومحال أن يكون الله حادثاً ، بل هو
 قديم ، فواجب أن يكون العالم قديماً معه . . . - ٩٦ - وإن
 كان الله متقدماً على العالم بالزمان ، لزم أن يكون قبل وجود
 العالم والزمان زمان ، وهذا تناقض ، فوجب أن يكون العالم
 قديماً . . . - ٩٦

الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبل الزمان
 زمان ... - ٩٦ ، ٩٧ - بحث في الزمان والمكان ... -
 ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠

صيغة ثانية للفلاسفة

١٠١

في إلزام قدم الزمان

عود إلى بحث قدم الزمان ... - ١٠١ - تدخل الهم في فهم الزمان...
 ١٠٢ - تحقيق المقام في نظر الغزالي ... - ١٠٣

١٠٤

دليل ثالث على قدم العالم

بحث في الإمكان ... - ١٠٤

١٠٥

دليل رابع

المادة قديمة ، والحادث هو الصور والأعراض ... - ١٠٥ معنى الإمكان
 ١٠٥ - نفوس الآدميين جواهر قائمة بأنفسها ... الإمكان
 والوجوب والامتناع ... - ١٠٦ - بحث في النفس ... -
 ١٠٦ - الهدف الأساسي من تأليف كتاب التهاافت ... -
 كتاب قواعد العقائد ... - ١٠٩

مسألة

١١٠

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة

ارتباط أبدية العالم بأزليته ... - ١١٠ - المسلك الأول في إثبات
 الأزلية ، هو نفسه إثبات للأبدية ... - ١١٠ - المسلك
 الثاني للأزلية ، هو نفسه إثبات للأبدية ... - ١١٠ - المسلك

الثالث للأزلية هو نفسه إثبات للأبدية . . . - ١١٠

المسلك الرابع للأزلية هو نفسه إثبات للأبدية . . . - ١١١ الأجوبة
عن المسالك المتبعة في إثبات الأزلية هي نفس الأجوبة المتبعة في
إثبات الأبدية . . . دليان آخران لإثبات الأبدية . . . - ١١١

١١٢

الدليل الأول

استدلال جالينوس على أبدية العالم بعدم ذبول الشمس . . . ١١٢
الاعتراض على هذا الدليل من وجوه . . . الوجه الأول أن
الدليل غير مستوف شروط الإنتاج . . . ١١٢ الوجه الثاني إنكار
عدم حصول الذبول . . . ١١٢ - ١١٣

الدليل الثاني

استحالة عدم العالم لاستحالة تغير الإرادة . . . - ١١٤ استحالة
الإعدام في ذاته . . . - ١١٤ آراء فرق علماء الكلام في
تفسير الأعدام . . . - ١١٥ - رأى المعتزلة ومناقشته . . . -
رأى الكرامية ومناقشته . . . - ١١٥ - رأى الأشعرية ومناقشته
١١٥ ، ١١٦ - رأى طائفة من الأشعرية . . . - ١١٦ -
رأى الفلاسفة . . . - ١١٦ - الجواب المرتضى عند الغزالي في
تفسير معنى الإعدام . . . - ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩

مسألة

في بيان تليسمهم بقولهم : إن الله فاعل العالم وصانعه ، وإن العالم
صنعه وفعله ، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة : ١٢٠
يرى الغزالي أنه من المستحيل أن يكون العالم فعل الله بناء على أصول

الفلاسفة . لثلاثة أوجه : (١) وجه في الفاعل . (٢) وجه في الفعل . (٣) وجه مشترك بين الفاعل والفعل . . . - ١٢٠
تفسير هذه الأوجه في إيجاز . . . - ١٢٠ - تفسيرها بالتفصيل ...
الوجه الأول تفسير معنى الفاعل : هل هو من يفعل مع الإرادة
على سبيل الاختيار ؟ أم هو المؤثر سواء أثر بالطبع .
أو بالاختيار ؟ . . . - ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ الوجه الثاني
تفسير معنى الفعل : هل هو الإحداث ؟ أم هو الإيجاد ؟ . . .
- ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ X الوجه الثالث في تفسير
صدور الكثرة من الواحد . وفيه بيان معنى العقول والنفس
والأفلاك . . . - ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،
١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠

مسألة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم ١٤١
فرقة أهل الحق ، وفرقة الدهرية . . . - ١٤١ - معنى الصانع
عند الفلاسفة . . . - ١٤١ - اعتراض الغزالي على تفسيرهم
لمعنى الصانع من وجهين . . . - ١٤٢

مسألة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز
فرض اثنين واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له : ١٤٦
مسلك الفلاسفة للاستدلال على أنه لا يجوز فرض اثنين واجبي وجود ،
كل واحد منهما لا علة له ، مسلكين . . . ١٤٦
المسلك الأول :

أنه لو كان هناك اثنان واجبي وجود . لكان نوع وجوب الوجود

مقولا على كل واحد منهما ... ١٤٦ اعتراض الغزالي على هذا
المسلك ... ١٤٦ ، ١٤٧

المسلك الثاني :

قالوا : لو فرضنا واجبي وجود ، لكنا أما متماثلين من كل وجه ، أو
مختلفين ... - ١٤٧ أجاب الغزالي عن هذا المسلك بأن
طريقتهم في إثبات وحدانية الله قائمة على استحالة انقسام المبدأ .
الأول ، بالقول الشارح ، وبالكيفية ... - ١٤٨ - الفلاسفة
يثبتون الوحدة لله من كل وجه ... - ١٤٩ - أنواع الكثرة
خسة ... ١٤٩ ...

النوع الأول :

قبول الانقسام فعلا ... ١٤٩ ...

النوع الثاني : الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكيفية
مثل انقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ... ١٤٩ ...

النوع الثالث : الكثرة بالصفات ... ١٤٩ ...

النوع الرابع : الكثرة العقلية بسبب التركيب من الجنس
والفصل ... ١٤٩ ...

النوع الخامس : عن طريق زيادة الوجود على الماهية ... - ١٥٠ -

الفلاسفة مع تفهيم الكثرة عن الله ، من كل وجه ، يقولون
عنه : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، إلخ ... إلخ ... ١٥٠ -
يرى الغزالي أن التعبير عنه بكل هذه الألفاظ المختلفة
ذات المعاني المختلفة ، إنما هو من المعجائب ... -
١٥٠ - تفهيم مذهبهم في هذه المسألة العجيبة في نظر الغزالي .
قبل الرد عليه - ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،
١٥٥ - في مذهب الفلاسفة ما يجوز اعتقاده ، ولكنه لا يصح

على مذهبهم ، وفيه ما لا يجوز اعتقاده . . . - ١٥٦ - عود إلى
أنواع الكثرة الخمسة التي ادعى الفلاسفة نفيها عن الله . . . - ١٥٧ -
- تخصيص مسألة لكل نوع من الأنواع الخمسة . . . ١٥٧

مسألة

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم ، والقدرة ، والإرادة للمبدأ
الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة . . . إلخ . . . ١٥٨

للفلاسفة مسلكان : . . . - ١٥٨ -

المسلك الأول : أنه لو زادت الصفات على الذات ، فإما أن تستغني
الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات . . . إلخ . . . ١٥٩
الجواب يقوم على تحديد معنى واجب الوجود . . . - ١٥٩ ،
١٦٠

المسلك الثاني : قائم على التفتيش في معنى واجب الوجود . . . - ١٦١
مناقشة الغزالي لهذا المسلك . . . - ١٦١ - تعجيز الفلاسفة عن
رد مدلول جميع ألفاظ الصفات التي يطلقونها على الله ، إلى
ذات واحدة . . . - ١٦٢ ، بحث في العلم رأى الفلاسفة
ورأى الغزالي . . . - ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، . . .
هدف كتاب التهافت ، ومنهج الغزالي المتكلم في فهم الإلهيات
١٦٦ ، ١٦٧ . . . عود إلى بحث العلم . . . - ١٦٧ ، ١٦٨
١٦٩

مسألة

في إبطال قولهم : أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس وبفارقة
بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس
والفصل . . . ١٧٠
تفهيم مذهبهم ، وفيه بحث في نسبة الوجود ، إلى الماهية . . . - ١٧٠

١٧١ - مطالبة الفلاسفة بالدليل على مذهبهم ، وعود إلى مسألة الصفات ، ... - ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ... إلزامهم بنقيض ما ذهبوا إليه ... - ١٧٤ ، ١٧٥

مسألة

في قولهم : إن الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ١٧٦

المسلك الأول : مطالبتهم بالدليل ، وفيه عود إلى بحث نسبة الوجود إلى الماهية ... ١٧٦ ، ١٧٧

المسلك الثاني : إلزامهم بنقيض ما قالوا ... - ١٧٧ ، ١٧٨

مسألة

١٧٩ في تعجزهم عن أن الأول ليس بجسم

بحث في الحدوث والقدم ، وفي النفس والجسم : وفي الأفلاك ، وفي تمييز الشيء عن مثله ، وإحالة إلى بحث قدم العالم ، ... - ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١

مسألة

١٨٢ في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

بحث في الحدوث والقدم ، وفي العناصر الأربعة ، وفي وجوب الوجود والصفات ... - ١٨٢ - بحث في الوجوب والإمكان ... - ١٨٣

مسألة

في تعجز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره . ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي ...

بحث في القدم والحديث ، ورأى ابن سينا في العلم ... - ١٨٤ -
 ١٨٥ - مناقشة الغزالي لابن سينا في نظرية العلم ... - ١٨٥ -
 ١٨٦ - تقسيم الفعل إلى قسمين : إرادي ، وطبيعي ... - ١٨٦ -
 الفعل الإرادي ، وهل فعل الله إرادي في نظر الفلاسفة وهل الفعل
 يستلزم العلم بالمفعول ؟ ... ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨

مسألة

١٨٩ في تعجزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً .
 ما ذكره الفلاسفة من صفات الأول ، أو قوه ، لا حجة لهم عليه
 ١٩٠ ، ١٩١

مسألة

١٩٢ في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة
 بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون . . .
 إرضاح رأيهم ... - ١٩٢ - تطبيقه على نظرية الكسوف ... - ١٩٢ -
 ما ينقسم بالمادة والمكان ، مثل ما ينقسم بالزمان ، لا يعلمه إلا
 بوجه كلي ... - ١٩٤ - نتيجة رأيهم تؤدي إلى استتصال
 الشرائع بالكلية ... - ١٩٤ ، ١٩٥ - أساس وجهة نظرهم
 ١٩٧ ، ١٩٨ - الاعتراض عليهم من وجهين ... - ١٩٩ -
 الوجه الأول أن علماً واحداً كاف في إدراك الحالات المختلفة ...
 ١٩٩ - الوجه الثاني في الاعتراض أن التغير الذي يخشونه غير
 حاصل ... - ١٩٩ - صدور الحادث من القديم ...
 ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣

مسألة

٢٠٤ في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى
 بحركته الدورية

إيضاح مذهبهم . . . - ٢٠٤ - مذهبهم هذا ممكن أن يكون ، ولكن ادعاء معرفته بالعقل هو موضوع الخلاف . . . - ٢٠٤ ، استدلالهم على مذاهبهم . . . - ٢٠٤ ، ٢٠٥ الاعتراض عليهم بتقدير ثلاث احتمالات على خلاف مذهبهم ٢٠٦ - الأول . . . - ٢٠٦ ، الثاني . . . - ٢٠٦ - الثالث ٢٠٧

مسألة

٢٠٨ في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء شرح مذهبهم . . . - ٢٠٨ ، ٢٠٩ - الاعتراض عليهم ... - ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١

مسألة

٢١٢ في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وإن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة .

إيضاح مذهبهم . . . - ٢١٢ - التراجع معهم في هذه المسألة نزاع على أمر مستحيل . . . - ٢١٢ ، ٢١٣ - دليلهم على مذهبهم ٢١٣ - نظرية الرؤى والتمنات . . . - ٢١٤ - اطلاع النبي على الغيب . . . - ٢١٥ - الرد على وجهة نظرهم . . . - ٢١٥ - التمنات والرجى في نظر الغزالي . . . - ٢١٥ - معنى الإرادة

الجزئية . . . - ٢١٦ هل تصور الملزوم يقتضى تصور اللازم
٢١٧ - تأثير الشهوة والغضب على جوهر النفس . . . ٢١٨

المسائل الطبيعية

٢٢٠

وهي منقسمة إلى أصول وفروع . . . - ٢٢٠ - أما أصولها فثمانية

٢٢٠

٢٢٠ - الأول يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث إنه جسم

الثاني يعرف أحوال أركان العالم . . . - ٢٢٠ - الثالث في الأحوال

التي تعرض للعناصر الأربعة . . . - ٢٢٠ - الخامس في

الجواهر المعدنية . . . - ٢٢١ - السادس في أحكام النبات

٢٢١ - السابع في الحيوانات . . . - ٢٢١ - الثامن في النفس

الحيوانية . . . - ٢٢١

وأما فروعها فسيعة . . . الأول الطب . . . - ٢٢١ - الثاني في

أحكام النجوم . . . - ٢٢١ - الثالث علم القراسة . . . -

٢٢١ - الرابع التعبير . . . - ٢٢١ - الخامس علم الطلسمات

٢٢١ - السادس علم النيرنجات . . . - ٢٢١ - السابع علم

الكيميا . . . - ٢٢١

يلزم مخالفتهم من هذه المسائل كلها في أربعة فقط . . . - ٢٢٢

الأول حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب

والمسيبات ، اقتران تلازم بالضرورة . . . - ٢٢٢ - الثانية

قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها . . . - ٢٢٢

الثالثة قولهم : أن هذه النفوس يستحيل عليها العدم . . . - ٢٢٢

الرابعة قولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأبدان . . . - ٢٢٢

ولما يلزم النزاع معهم في المسألة الأولى؛ من حيث إنه يبنى عليها

إثبات المعجزات . . . - ٢٢٢

لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :

أحدهما في القوة المتخيلة . . . - ٢٢٢ - الثاني في القوة النظرية
العقلية . . . - ٢٢٣ - الثالث في القوة النفسية العملية . . .
٢٢٣ ، ٢٢٤ .

مسألة

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ،
ليس ضرورياً عندنا ؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ،
ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ،
ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما
وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ؛ مثل
والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور
وظلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ،
واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل
المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف
فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساقط ،
لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للنفوت ، بل في المقتور
خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة
الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات . . . -

٢٢٥

أنكر الفلاسفة ذلك . . . - ٢٢٥ - نعين مثلاً واحداً للمناقشة فيه
هو الاحتراق في القطن عند ملاقاته النار . . . - ٢٢٥ -
للكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات . . . المقام الأول أن يدعى
الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط . . . - ٢٢٦ ، ٢٢٧ ،
٢٢٨

المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث
٢٢٨ - إنكار الفلاسفة وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه -
في النار مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً . . . ٢٢٩ -

للجواب على هذا مسلكان ... المسك الأول أن تقول : لانسل
أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل
بالإرادة ... ٢٢٩ - اعتراض الفلاسفة بسلب الثقة في المعارف
 السابقة ... - ٢٢٩ ، ٢٣٠ - رد الغزالي على الاعتراض ...
 ٢٣١ ، ٢٣٠

المسلك الثاني ، فيه الخلاص من التشنيعات ، وفيه حد الحال ، وهل
هو مقدور عليه أم لا ؟ ... - ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٧

مسألة

في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقل على أن النفس الإنسانية جوهر
 روحاني ، قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبع
 في جسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما
 أن الله ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذا الملائكة
 عندهم ٢٣٨

شرح مذهبهم في القوى الحيوانية ، والقوى الإنسانية ... والقوى
 الحيوانية تنقسم عندهم إلى قسمين : محركة ، ومدركة ...
 والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة ... والظاهرة هي الحواس
 الخمس : وهي معان منطقية في الأجسام ... - ٢٣٨

وأما الباطنة فتلاث : القوة الخيالية ... - ٢٣٨ - القوة الوهمية ...
 ٢٣٩ - المتخيلة أو المفكرة ... - ٢٣٩

وأما المحركة فتقسم إلى باعثة على الحركة ، ومباشرة للحركة ...
 ٢٤٠ - والباعثة هي القوة التروعية الشوقية ... ولها شعبتان ...
 شعبة تسمى قوة شهوانية ... - ٢٤٠ - وشعبة تسمى قوة
 غضبية ... - ٢٤٠ - وأما المباشرة للحركة فهي قوة تنبث في
 الأعصاب والعضلات ... - ٢٤٠

وأما النفس العاقلة الإنسانية ، فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة...
 ٢٤١ - أما العالمة فهي القوة النظرية التي تدرك حقائق المعقولات
 المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهي القضايا الكلية التي يسميها
 المتكلمون «أحوالاً» مرة و «وجوهاً» أخرى ويسميها الفلاسفة
 «الكليات المجردة» ... - ٢٤١

والقوة العملية هي التي تتسلط على سائر القوى البدنية ... - ٢٤١ -
 وإنما نعتز من ذلك على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا
 قائمًا بنفسه ، ببراهين عقلية ... - ٢٤٢ - فلنطالبهم بالدليل
 ولم أدلة كثيرة ...

الأول أن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية ، وفيها آحاد لا تنقسم
 فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ... - ٢٤٢ - والاعتراض
 على هذا بمقامين ... المقام الأول تجويز أن يكون محل العلم جوهرًا
 فرداً ... - ٢٤٣ -

المقام الثاني منع أن كل ما يحل في جسم ينبغي أن يكون منقسمًا ...
 ٢٤٤ - منهج الغزالي في كتاب التهافت هو النقض على الفلاسفة
 ٢٤٤ ، ٢٤٥

الدليل الثاني : ... - ٢٤٥ - الاعتراض عليه ... - ٢٤٦

الدليل الثالث قولهم : لو كان العلم في جزء من الجسم ، لكان العالم
ذلك الجزء ... - ٢٤٧ - الرد عليه ... - ٢٤٧

الدليل الرابع : إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل
يخوُز أن يحل جزءاً آخر ، فيجتمع العلم بالشيء والجهل به من
الجهة الواحدة في الشخص الواحد في الوقت الواحد ... - ٢٤٨
الاعتراض عليه ... - ٢٤٩

الدليل الخامس : إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمية ، فهو لا
يعقل نفسه ... - ٢٤٩ - الجواب عنه ... - ٢٤٩

الدليل السادس : لو كان العقل يدرك بآلة جسمية كالإبصار ، لما أدرك آلته . . . - ٢٥٠ - الاعتراض على هذا الدليل . . .
٢٥١ ، ٢٥٠

الدليل السابع : القوى المركبة بالآلات الجسمية ، يعرض لها من المواظبة على العمل ، بإدامة الإدراك ، كلال . . . ٢٥٢ -
الجواب عنه ٢٥٣

الدليل الثامن : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عبد الأربعين سنة . . . - ٢٥٣ ، ٢٥٤ - الاعتراض عليه . . . - ٢٥٥

الدليل التاسع : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟
٢٥٥ - الاعتراض عليه . . . - ٢٥٦

الدليل العاشر : القوة العقلية تدرك القوات العقلية التي يسميها المتكلمون « أحوالا » . . . - ٢٥٧ - الاعتراض . . . - ٢٥٨ ، ٢٥٩

مسألة

في إبطال قولهم : أن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها . . . ٢٦٠

لهم على هذه الدعوى دليان . . . أحدهما قولهم : إن عدمها لا يخلو إما أن يكون بموت البدن ، أو بضد يطرأ عليها ، أو بقدرة القادر . . . - ٢٦٠ - والاعتراض عليه من وجوه :

الوجه الأول لا نسلم أن النفس لا تموت بموت البدن . . . - ٢٦١

الوجه الثاني أن للنفس علاقة بالبدن حتى إنها لا تحدث إلا بحولته . . . - ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤

الوجه الثالث تعلم بقدرة الله . . . - ٢٦٥

الوجه الرابع ، ما الدليل على أن طرق الإعدام تنحصر في الثلاثة التي

ذكرتموها ؟ ... - ٢٦٥

دليلهم الثاني ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل

فيستحيل عليه العلم ... - ٢٦٥ ، ٢٦٦ - منشأ تلييسهم

تفسيرهم للإمكان ... - ٢٦٧

مسألة

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ،
وجود النار الجسائية ، ووجود الجنة والخور العين ، وسائر ما
وعد به الناس ، وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم
ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى مرتبة من الجسائيين ... - ٢٦٨

تفهيم مذهبهم ... - ٢٦٨ تفاوت درجات الناس في درجات
اللذة والألم ... - ٢٦٨ وجه الحاجة إلى العلم أن القوة العقلية
غذاؤها ولذتها في درك المقولات ... - ٢٦٨ - النفس الجاهلة
في الحياة الدنيا حقها أن تتألم بقوات لذة النفس ... - ٢٦٩
النفوس المتركة للمقولات قد تلتذ بها التذاذاً خفياً ... - ٢٦٩
النفوس الكاملة بالعلوم . إذا فارقت البدن ، أدركت اللذة
العظيمة دفعة ... ٢٦٩ - اللذات الحسية حقيرة بالإضافة
إلى اللذات العقلية ... ٢٦٩ - الدليل على أن اللذات العقلية
أشرف ... ٢٦٩ - النافع من العلوم العقلية المحضة ... الحاجة
إلى العلم ... - ٢٧٠ - الحاجة إلى العمل والعبادة ... -
٢٧١ - ورود الشرع في الأخلاق بالتوسط ... ٢٧٢ -
لا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بالشرع ... - ٢٧٢

من تكون له الفضيلة العلمية دون العملية ، فهو العالم الفاسق ...

٢٧٣ - العالم الفاسق لا يلوم عذابه ... - ٢٧٣ - من

له الفضيلة العملية دون العلمية ، يسلم وينجو من العذاب ،
ولكن لا ينال السعادة الكاملة . . . - ٢٧٣ - الصور الحسية
الواردة في الشرع أمثال ضربت لعوام الخلق . . . - ٢٧٣ - في
رأى الغزالي أن أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة
الشرع . . . - ٢٧٣ - أنه لا ينكر أن في الآخرة أنواعاً
من اللذات أعظم من المحسوسات . . . - ٢٧٣ - ولا ينكر
بقاء النفس عند مفارقة البدن . . . - ٢٧٣ - ولكنه ينكر
عليهم أن يكون شيء من ذلك معروفاً عن طريق العقل . . . -
٢٧٣ - منهج الغزالي في دراسة المسائل الميتافيزيقية . . . -
٢٧٣ - يمحصر الغزالي المسائل التي يخالف الفلاسفة فيها في هذا
المقام . في أربعة أمور : (أ) إنكارهم لحشر الأجسام . . .
٢٧٣ - (ب) إنكارهم للذات الجسدية في الجنة . . . - ٢٧٣ -
(ج) إنكارهم للآلام الجسدية في النار . . . - ٢٧٣ -
(د) إنكارهم وجود الجنة والنار كما وصف القرآن . . . - ٢٧٣ -
الجمع بين السعادتين : الروحية والجسدية ، وبين الشقاوتين
الروحية والجسدية ممكن . . . - ٢٧٤ - تفسير قوله تعالى :
« فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين » . . . - ٢٧٥ -
قوله أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ،
ولا خطر على قلب بشر » . . . - ٢٧٦ - الموعود به أكمل
الأمر ، وأكمل الأمور الجمع بين السعادتين . . . - ٢٧٦ -
الاعتراض على الغزالي بأن ما جاء في الشرع بخصوص العذاب
والنعم الجسديين ، مثل ما جاء فيه بخصوص وصف الله بأوصاف
مادية ، وكما لم يكن هناك ضرر من صرف هذه عن ظاهرهما
كذلك لا يكون هناك ضرر من صرف تلك عن ظاهرهما . . .
٢٧٧ - الجواب أن التسوية بينهما تحكم . . . - ٢٧٨ -
بينهما فرق من وجهين . . . - ٢٧٨ - أحد الفرقين أن الألفاظ
الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة

لكن ما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، لا يشمل التأويل ، فتأويله والحالة هذه يقتضى اعتبار وروده على هذه الصورة ، تليسياً بتخييل قفيض الحق لمصلحة الخلق ، ومنصب النبوة ينتزه عن مثل هذا العبث . . . - ٢٧٨ - وثانى الفرقين أن أدلة عقلية قامت على استحالة وصف الله بأوصاف مادية ، فوجب تأويل النصوص التى تشير إلى ذلك ، نزولاً على حكم هذه الأدلة ، أما ما جاء فى النصوص بخصوص الجنة والنار فلا يعارض العقول ولا يناقضها ، فلا توجد مبررات لمحاولة صرفها عن ظاهرها . . . - ٢٧٩ - قال الفلاسفة لقد قام الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ، وسلوكوا فى إيضاحه مسلكين . . . - ٢٨٠ - المسلك الأول : أن قالوا : إن تقدير عود الروح إلى البدن ثلاثة أقسام . . . - ٢٨١ - القسم الأول أن يقال : الروح غرض من أعراض البدن ، يفارقه ويعود إليه ، وليست الروح جوهرأ مفارقاً قائماً بنفسه . . . - ٢٨١ - القسم الثانى أن يقال : الروح جوهر قائم بذاته ، يتصل بالبدن اتصال تدبير وتصريف ، وينقطع عنه بالموت ، والجسم بعد الموت يتفرق ، ثم يعود هو بعينه . . . - ٢٨١ - القسم الثالث : أن يقال : النفس جوهر مفارق ، وعوده يكون إلى بدن أى بدن كان ، ولكون النفس هى النفس يكون العقاب والثواب لمن كسب الحسنات واكتسب السيئات . . . - ٢٨٢ - ادعاء الفلاسفة أن جميع هذه الأقسام باطلة . . . - ٢٨٢ - أما الأول : فلأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستئناف خلقهما إيجاداً لمثل ما كان ، لا لعين ما كان . . . - ٢٨٢ - وأما القسم الثانى : فهو محال إذ يستحيل جمع الجسم بعد أن يتفرق ، ويصبح تراباً ، تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دما ، وبخاراً وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه . . . - ٢٧٣ - استحالات أخرى مرتبة على هذا الوجه ، أحدها أنه إذا

تغذى إنسان بلحم إنسان فلا يمكن عود المتغذى به... -٢٧٣-

وثانيها ناشئ من تغذى بعض الأعضاء بفضلة غذاء البعض....

٢٨٤ - وثالثها أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية ،

والأبدان أجسام متناهية . . . - ٢٨٤ -

وأما القسم الثالث وهو رد النفس إلى بدن إنسانى من أى مادة كانت

وأى تراب اتفق فهو محال من وجهين . . . - ٢٨٤ - أحدهما

أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة متناهية ، والأنفس المفارقة

للأبدان غير متناهية ، فلا تنفى المواد بالأنفس . . . - ٢٨٤ -

والثانى مؤد إلى التناسخ الذى تنكره الشريعة الإسلامية . . . - ٢٨٤ -

ويختار الغزالى فى الرد على هذه المحاولات كلها ، القسم الأخير ،

وهو عود النفس إلى أى بدن كان ، والقول بأن النفوس غير

متناهية ، والمادة متناهية ، باطل ؛ لأنه مبنى على القول بقدم

العالم... - ٢٨٦ - والقول بأن ذلك تناسخ لا يضر ؛ لأن التناسخ

الذى تنكره الشريعة هو توارد الروح الواحدة على أبدان متعددة

فى الدنيا . . . - ٢٨٦ -

المسلك الثانى أن قالوا : البعث محال ؛ لأن الروح لا يمكن أن تتصل

بالمادة إلا بعد أن تتطور فى أطوار مختلفة ، وهذه الأطوار المختلفة

تتطلب التقاء الذكر بالأنثى ، وبدون ذلك لا يمكن أن تتصل

الروح بالمادة اتصال تدبير وإشراف ، والتقاء الذكر بالأنثى

غير ممكن فى حال موت الناس جميعاً ؛ فإذن البعث غير ممكن

٢٨٦ ، ٢٨٧ - ويعترض الغزالى على هذا بأن الترقى فى هذه

الأطوار غير ضرورى . . . - ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١

خاتمة

يرى الغزالي بعد أن استعرض المسائل العشرين التي اختلف فيها مع
الفلاسفة أنهم يكفرون في ثلاثة منها . . . - ٢٩٣

أولها : قولهم بقدم العالم ، وأن الجواهر كلها قديمة . . . - ٢٩٣ -
والثانية ؛ قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة . . .

٢٩٤

والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . . . - ٢٩٤ - إن رأى
الفلاسفة في هذه المسائل الثلاثة - في نظر الغزالي - لا يلامم

الإسلام بوجه ، ومعتقدهما معتقده كذب الأنبياء . . . - ٢٩٤

وأما المسائل الباقية ، فرأى الفلاسفة فيها - في نظر الغزالي -

ابتداع في الدين ، وهو كفر في رأى البعض . . . - ٢٩٥

جاء في هامش صفحات - ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩

تعقيبات على رأى الغزالي في تكفير الفلاسفة .

